

EDEB’İN TERCÜMANI, ‘İLM’İN GÜCÜ: MEŞÂ’İRÜ’Ş-ŞU‘ARÂ
MUKADDİMESİNDE ŞİİRİN MEŞRUIYETİ

Yüksek Lisans Tezi

AHMET BARIŞ EKİZ

Türk Edebiyatı Bölümü

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi

Ankara

Haziran 2016

EDEB'İN TERCÜMANI, 'İLM'İN GÜCÜ: MEŞÂ'İRÜ'Ş-ŞU'ARÂ
MUKADDİMESİNDE ŞİİRİN MEŞRUIYETİ

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

AHMET BARIŞ EKİZ


Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi
Kazanma Yükümlülüklerin Bir Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İHSAN DOĞRAMACI BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

ANKARA

Haziran 2016

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.



Doç. Dr. Nuran Tezcan

Tez Danışmanı

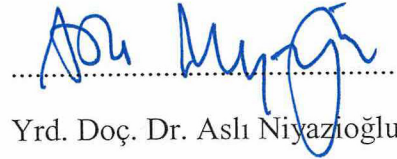
Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.



Prof. Dr. Özer Ergenç

Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.



Yrd. Doç. Dr. Aslı Niyazioğlu

Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı



Prof. Dr. Halime Demirkan

Enstitü Müdürü

Bütün hakları saklıdır.

Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.

© Ahmet Barış Ekiz, 2016

ÖZET

EDEB'İN TERCÜMANI, 'İLM'İN GÜCÜ: MEŞÂ'İRÜ'Ş-ŞU'ARÂ MUKADDİMESİNDE ŞİİRİN MEŞRUIYETİ

Ekiz, Ahmet Barış

Yüksek Lisans, Türk Edebiyatı Bölümü

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Nuran Tezcan

Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ* isimli şairler tezkiresinin mukaddimesini odak alan bu tez, metindeki şiirin tanımı ve meşruiyeti tartışmasını *edeb* kavramı üzerinden tartışmaktadır. Mukaddimede şiir için çizilen çerçeveyi anlamlandırabilmek adına, *edeb*'in tarihsel süreç içerisindeki kullanım alanları özetlenmiştir. Böylelikle metnin vurguladığı *edeb* anlayışının, kavramın “Sünni-uyaniş sonrası dönemde” kazandığı, İslam âlimlerinin kendi dini pratikleri için işlevsel “edebi” malzemeye indirgendiği bağlamla denk düştüğü ortaya konmuştur. Mukaddimenin yapısı ve içeriğinin de bu doğrultuda şekillendirildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Şöyle ki, mukaddime İran ve Osmanlı edebiyatındaki öncül şiir savunularından farklı bir şekilde, şiirin meşruiyet alanını tanımlamak için mezhep kurucularından Osmanlı dünyasında bilinen fıkıh âlimlerine ‘ulema’ya sıklıkla başvurur. Öte yandan, şiirin ana amacının Kuran’ı anlamaya yardımcı edebi becerileri kazandırması olarak belirlenmesinin, mukaddimenin âlim merkezli bakış açısının sonucu olduğu öne sürülmüştür. Bu tez, şiir ile Kur’an arasındaki ilişkiyi Kur’an araştırmalarının özellikle Zemahşeri’den itibaren kazandığı belagat merkezlilik üzerinden yorumlamış, “edebi” ve “dini” olanın *fesahat* ve *belagat* kavramları tarafından bir araya getirildiğini göstermiştir. Kur’an’ı entelektüel olarak ele alan kaynaklara referansta bulunan mukaddimenin de, *şi'r* ile *şe'r* arasındaki uyumu kurmanın ötesinde onun şeriatın uygulanmasındaki aktif rolünü göstermeyi amaçladığı savunulmaktadır. Bunu kanıtlayabilmek adına, mukaddimenin kurgusunun merkezine, ‘âlim-edib tipinin en üstün örneği olarak Ebussuud Efendi yerleştirilmiştir. Ebussuud’un selefleri İslam âlimlerinden üstünlüğünü, onun fesahat ve belagatine dayandırılması, mukaddimenin esas mesajını oluşturmaktadır: *Edeb*'in tercümanı olarak şiir, ‘ilmin gücüdür de aynı zamanda. Öte yandan tezde, mukaddimenin şiire bakışındaki bu ulema vurgusunun, otobiyografik bir anlamı da olduğu ileri sürülmüştür. Bu nokta, Âşık Çelebi'nin mukaddimeye Ebussuud Efendi'nin fesahat ve belagatteki üstünlüğünde pay sahibi olarak mukaddimeye dâhil oluşuna dayandırılmıştır. Bunun yanında, mukaddimede sıralanan Osmanlı şeyhülislamlarının ortak özelliği olan edebi ilgilere sahip âlim tipinin, Âşık Çelebi'nin idealleri ile olan ilgisine, *Meşâ'irü'ş-Şu'ara* ve *Divan*'ının sunduğu otobiyografik malzeme üzerinden dikkat çekilmiş, bu malzemenin öne çıkardığı Âşık Çelebi'nin seyyidlik gibi özelliklerinin, mukaddimenin içeriğini nasıl onun “doğal mirası” haline getirdiği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, *Edeb*, İlim, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*

ABSTRACT

THE CONVEYOR OF *ADAB*, THE POWER OF ‘*ILM*: THE LEGITIMACY OF POETRY IN THE *MUKADDİME* OF *MEŞÂİRÜ’Ş-ŞU‘ARÂ*

Ekiz, Ahmet Barış

M.A., Department of Turkish Literature

Supervisor: Assoc. Prof. Nuran Tezcan

Focusing on the introduction (*mukaddime*) of *Meşâirü’ş-Şu‘arâ*, a biographical dictionary written by Aşık Çelebi, this thesis deals with the text’s description and discussion of the legitimacy of poetry with reference to the conception of *adab*. Firstly, in order to interpret the theoretical framework given for poetry in the introduction, I summarized the historical contexts and the usage areas of *adab*. Among these contexts, I determined that the introduction puts forward the understanding of *adab* as a set of literary skills needed for religious scholarship, which was prevalent in “the post-Sunni revival”. Interestingly, Aşık’s introduction to his *tezkire*, whose form and content were determined according to this specific meaning of *adab*, differs from its Iranian and Ottoman predecessors in that it often refers to the ‘*ulema*, recounting chronologically from the eponymous founders of Hanafî and Shafîi schools to Ottoman Shaykh al-Islams. Additionally, I propose that by defining the role of poetry as an auxiliary tool to comprehend Quran, the introduction reflects a scholar-centered vision. Related to this, I try to interpret the relationship between poetry and Quran through the Quranic studies, which starting with al-Zamakhshari take rhetorics as a basis for approaching the holy text. By doing so, I aim to show how the key rhetorical concepts *fesahat* (clarity of expression) and *belagat* (eloquence) were able to connect the “literary” and the “religious”. Apart from promoting the harmony between *şî‘r* (poetry) and *şer‘* (Islamic law), one of the main intentions of the introduction is to demonstrate that poetry has not only a passive but also an active part in the practice of Islamic law. That the introduction has Ebussuud Efendi in its center as a model of scholar-litterateur type exemplifies this active role. By attributing Ebussuud’s superiority over other Islamic scholars to his eloquence, the introduction reinforces its main message: On condition that poetry conveys *adab*, it provides a thorough (and thereby supreme) knowledge of religion. Finally, I offer an autobiographical reading in an attempt to explain the scholar-centered point of view reflected in the introduction. To support my arguments, I refer to *Meşâ‘irü’ş-Şu‘ara* as well as his poetry collection (Divan), especially the point in the introduction in which the author, Aşık Çelebi gets involved in the text as a pupil of Ebussuud to show that his master’s eloquence seen in his fatwa was partly thanks to him. Moreover, by examining these autobiographical fragments which provide elements to establish the author’s identity, I aim to show how the content of the introduction becomes in a way the author’s “natural legacy”.

Keywords: Poetry, *Adab*, Knowledge, *Meşâirü’ş-Şu‘arâ*

TEŞEKKÜR

Öncelikle tez danışmanım Doç. Dr. Nuran Tezcan’a, Türk Edebiyatı Bölümü’ne başlarken aklımda hiç olmayan, lisans öğrenimim sırasında “korkutulduğum” bir araştırma alanında çalışmam konusunda bana cesaret ve şevk kazandırdığı için teşekkür ederim; onun Osmanlı edebiyatına getirdiği “yeni bakış” olmasaydı bu tez mümkün olmazdı. Prof. Dr. Semih Tezcan’a, “bilimsel tutumun” nasıl olması gerektiğini anlamama olanak verdiği için minnettarım. Osmanlıca metinlerin dünyası hakkında ufkumu açan Prof. Dr. Özer Ergenç’e ve tezimi okuyup fikirlerini benimle paylaşan Yrd. Doç. Dr. Aslı Niyazioğlu’na tez jürime katılma nezaketi gösterdikleri için şükran borçluyum. Türk Dil Kurumu’na, sağladıkları ekonomik katkıyla beni rahatlattıkları için teşekkür ederim. Nihan Soyöz, bu süreçte her an benim yanımda olduğu, Bilkent yıllarımı güzelleştirdiği ve bazen de beni İngiliz ciddiyetiyle hizaya çektiği için şanslıyım. Meşakkatli tez sürecini paylaştığım arkadaşım Rubabe Taghizadehzonuz’dan öğrenimim sırasında çok şey öğrendim, kendisine benim kahrımı çektiği için teşekkür ederim. Tezi yazma sürecindeki dertlerimi dinleyen ve beni motive eden Aysu Akcan’a, tezi biçimsel olarak düzenlememe yardım eden Ercan Akyol’a ve Bilka’da teselli bulmaya çalıştığımız saatlerde bize katılan Reyryan Okutan’a teşekkür ederim, var olsunlar.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I: ŞİİR: <i>EDEB</i> 'İN TERCÜMANI.....	5
A. <i>EDEB</i> 'İN TARİHSEL SÜREÇ İÇERİSİNDE KAZANDIĞI ANLAMLAR.....	8
B. PROFESYONEL <i>EDEB</i> , İŞLEVSEL ŞİİR.....	12
C.ŞİİRİN MEŞRUIYETİNE DAİR BİR “TOPOS”: <i>Şİ’R</i> , <i>ŞER’</i> , ‘ <i>ARŞ</i> ’.....	19
D. <i>KÜLLÎ</i> KAVRAMI VE MUKADDİMENİN KELAMA AŞKIN BAKIŞI.....	25
BÖLÜM II: ŞİİR: ‘İLMİN GÜCÜ’.....	30
A. ŞİİR, KUR’AN VE <i>EDEB</i> İLİMLERİ.....	31
B. <i>EDEB</i> VE MANZUM FETVALAR.....	43
C. ÂLİM-EDİB TİPİ MODELİ: EBUSSUUD EFENDİ.....	48
D. ÂŞİK ÇELEBİ: FESAHAHAT VE BELAGATİN VARİSİ.....	61
SONUÇ.....	68
SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA.....	78
ÖZGEÇMİŞ.....	84

GİRİŞ

Franz Rosenthal, *Muzaffer Bilgi: Ortaçağ İslam'ında Bilgi Kavramı* (*Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*) isimli çalışmasında, 'ilm ve edeb arasındaki farkı tanımlayabilmek için bilginin iki türlü olduğunu söyleyen bir hadise başvurur. Aktardığına göre hadis bilgiyi, kalpte olan ve dilde olan şeklinde ikiye ayırır; kalpten gelen bilgi yararlı iken, dilden gelen bilgi Allah kullarına getirdiği hükümlere karşıttır (243). Rosenthal bu hadisle benzer bir ayrımı yapan İmam Şâfiî'nin ise bilgiyi dinî bilgi ve dünyevi bilgi olmak üzere ikiye ayırdığını; dinle uygun bilgi olarak *fikh*'ı, dünyevî bilgi olarak da tıbbî örnek gösterdiğini; "şiir ve benzerleri gibi geri kalan her şeyi [ilmi] bela ve şaibeli" olarak gördüğünü aktarır (243-4). Rosenthal, bu dini bilgiyi temsil eden 'ilm ile dünyevi bilgiyi karşılayan *edeb* arasındaki farkı ise, ikincisini "ahlaki meseleleri, görgü ve davranış kurallarını, adetleri" içeren daha kapsamlı bir eğitimli idealini karşılarken, birincisinin "Müslüman dini gelişiminin büyük gücüne dayanan" bilgiyi ifade etmesiyle açıklar (252). Bu nedenle Kur'an ve hadis gibi "sınırlı" alanlarda uzmanlaşan *âlim*'in aksine *edîb*, farklı bilim dallarında bilgi sahibi, "eğitimli" kişiyi ifade eder (252). Öte yandan Rosenthal, çeşitli alanlarda bilgi sahibi olma ideali olarak *edeb* kavramının ortaya çıkışının, *edeb*'in bütün yelpazesini temsil eden kapsamlı derlemelerin monografilerin ve *antolojilerin* yazılmasını getirdiğini belirtir. Ona göre antolojiler "eğitimli bir kişi olmak aynı zamanda itibar demek olduğundan, genel bir eğitimi arzulayanlar için silahlarını edinecekleri gözde bir cephane[ydi]" (253). Bilal Orfali de "Bağdat'ın Düşüşüne Kadar Arapça Şiir Antolojilerinin Taslak Bir Haritası" (*A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies up to the Fall of Baghdad*) isimli makalesinde "edebiyat antolojileri derlemenin 'udebâ' arasında yaygın görülen

bir pratik ve *edeb*'in işlenmesinde merkezi konumda bir eylem olduğunu” öne sürer (29). Ona göre, “çoğu *edeb* eserinin, yazarlarının antoloji haline getirme itkisi sonucunda meydana gel[mesine]” rağmen, “*edeb* edebiyat antolojisiyle eşanlımlı değildir; daha ziyade edebiyat antolojisi *edeb*'in bir türünü temsil eder”(31). Bu çalışma da şairler tezkiresi *Meşâ'irü's-Su'arâ*'nın¹ kapsamı ve içeriğiyle Osmanlı edebiyatında benzerine pek rastlanmayan mukaddimesini², yazarı Âşık Çelebi'nin (ö.1572) eserini yazma motivasyonunu oluşturan *edeb* anlayışı üzerinden inceleyecektir. *MŞ*'nin uzun mukaddimesi, genel bir beyan tanımlaması ve bir nazım ile nesr karşılaştırması yaptıktan sonra, tamamıyla şiiri odak alır. Şiirin, putperest kavimlerden Slav krallarına, Stoacılar (Revakıyyûn) Sasani hükümdarlarına, emirler, halifeler, âlimler, sûfilerce; bunun yanında zarifler (havass) ve halk (âvam) tarafından, yani her türlü toplumsal kesim nezdinde revaçta olduğu vurgulanır. Mukaddimenin kurgusu ise Âdem'den başlayarak sırasıyla İslam öncesi düşünürler, puta tapan Âd kavmi ve Şuayb, Süleyman peygamber, İskender; arkasından Muhammed, onun ashabı ve haremi, dört halife, Emeviler, Abbasiler ve ardı sıra gelen hanedanlar, Hanefi ve Şafi mezheplerinin kurucuları ve onların öğrencileri, sonunda da Osmanlı padişahlarından oluşmasıyla kronolojik bir şiir tarihi yaratılmaya çalışıldığı izlenimi verir. Bununla birlikte Âşık Çelebi'nin ayetlerden, hadislerden, peygamber ve din önderlerinin menakıplarından, fıkıh kitaplarından yaptığı seçimlerin içeriği ve birbirleriyle olan ilişkileri, bu metinlerin bir nesep oluşturma amacının yanında, şiirin meşruiyet alanıyla ilgili eşzamanlı bir tartışmaya

¹ Bundan sonra *MŞ* olarak yazılacaktır. Metinde *MŞ*'den yapılan tüm alıntılar Filiz Kılıç'ın hazırladığı transkripsiyona dayanmaktadır. Bkz. Âşık Çelebi. *Meşâ'irü's-Su'arâ*. Haz. Filiz Kılıç. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010. Bununla birlikte Kılıç'ın yayımından farklı okuduğum yerler köşeli parantez içerisine alınmıştır.

² Kılıç'ın yayımında, şair maddelerine kadar olan bölüm “Başlangıç”, “Fasl-ı Evvel” ve “Mukaddime” olarak üçe ayrılmıştır. Ben bu üç bölümü birlikte “mukaddime” olarak adlandırıyorum. Bunun nedeni yalnızca kolaylık sağlaması değil, Âşık'ın bu bölümleri birbirlerinin devamı olarak görmesidir. Âşık bunu, transkripsiyonda “fasl-ı evvel” olarak ayrılan bölümün başında, “evvel zikr olan mukaddime-i mukaddimeye bu tâlîdür ki” şeklinde ifade eder (119).

cevap vermek için bir araya getirildiklerini düşündürür. Mukaddimenin başında İslam öncesi kaynakları hatırlatılarak “batıl”, “efsunlu”, “büyüleyici”, “yoldan çıkarıcı”, “yalan” söz olduğu vurgulanan şiirin din dışı çağrışımları, onun başta hak sözü Kur’an’ı ve İslami ilimleri anlamaya olan katkısı ile ayıklanmak istenir. Her ne kadar vahyin ifade edildiği zemin olması dolayısıyla apaçık deliller taşıyan nesirden aşağı bir konumda olduğu vurgulanıyorsa da şiirin, Kur’an’ı anlamak ve güzel söylemek için gerekli belagat bilgisini öğreten *edeb*’in tercümanı olması dolayısıyla meşru olduğu, mukaddimenin temel iddiasını oluşturur. Sözü “eşek anırmasından” (nehik-i hımar), Kurân’daki ayete atıfla kişiyi “kitap yüklü eşek gibi” olmaktan ayıracak olan, sözü yerinde ve ölçülü kullanma bilgisini aktaran *edeb* yani şiidir. Mukaddimedede şiirleri ya da şiir hakkındaki görüşleri aktarılan İslam âlimlerinin önemli bir yer tutması, genel olarak *edeb* ile ‘ilmi birbirleriyle uyumlu hale getirmek amacını taşıdığı kadar özelinde bir kadı olarak Âşık Çelebi’nin kendi şair ve âlim kimliğini birleştirme gayretiyle de ilgilidir. Metnin bu otobiyografik katmanı, şiir söyleyen âlimler kısmının kurgusu ve yazarın mukaddimeye tam da bu noktada dâhil oluşuyla açık kılınır. Yine kronolojik bir sıralamanın izlendiği görünümü veren bu bölümün aslında en tepesinde Osmanlı şeyhülislamlık kurumunun başındaki Ebussuud efendinin olduğu bir âlimler piramidi olarak kurgulandığı görülür. Mukaddimedede Ebussuud’un üstünlüğü, onun ilmi birikim ile ifade gücünün birleştiği manzum fetvalarda öncüllerini aşarak, ilim ve şiiri birleştirme gücü üzerinden tanımlanır. Bu kıyaslama ve üstünlükte, söz ve mana güzelliği açısından bir ölçü sunması nedeniyle şiir önemli bir rol üstlenir. Böylelikle Âşık Çelebi, hem şiiri dini bir çerçeveye oturtmak üzerinden ilerleyen genel bir tartışmaya bir kadı olarak kendi cephesinden yanıt vermiş olur, hem de Ebussuud Efendi’nin öğrencisi olması bakımından şiir ile ilmin birleştiği bir mirasın varisi olarak her iki alandaki iddiasını

ortaya koyar. Bu nedenle bu tez, mukaddimedeki şiirin meşruiyeti tartışmasının ana damarını oluşturması nedeniyle *edeb* ve *'ilm* ilişkisine odaklanacak, mukaddimenin fıkıh âlimlerin önemli bir yer tuttuğu yapısı ve şeriat pratiklerinin öne çıktığı içeriğini, bu *edeb* ve *'ilm* birleşimi bakış açısından ele alacaktır. Âşık'ın bu ilişkiyi kurarken kaynaklarının ne olduğu, vurguladığı *edeb* anlayışının, kavramın tarihsel sürecindeki hangi aşama/larına denk düştüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Âşık'ın mukaddimede yaptığı şiir tanımının, onu nasıl bir entelektüel kimliğin birikimin parçası haline getirmekle ilgili olduğu ve bu tanımın kendi dünya algılayışı ile nasıl bir bağlantısı olduğunu ele alınacaktır. Son olarak mukaddimenin yapısı ve içeriğinin Âşık'ın âlim-edîb tipini inşa etmede nasıl kullanıldığı incelenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİİR: EDEB'İN TERCÜMANI

Mukaddimedede, dört halifenin şiir söylediğine dair rivayetlerin aktarıldığı bölümde, bu tez için isimlerini akılda tutmamızın yararlı olacağı Zemahşerî'nin *Keşşâf*³ ve Kadı Beyzâvî'nin kitaplarından alındığı söylenen bir hikâyede, minberde bulunan Ömer cemaate Nahl sûresindeki bir ayetin³ anlamını sorar. Orada bulunanlardan Hüzeyl kabilesine mensup yaşlı bir adam ayetteki kelimenin kendi dillerinde olduğunu söyler ve anlamını açıklar. Ömer, yaşlı adamın söylediği anlamın Arapların şiirinde olup olmadığını sorduğunda, adam onaylar ve kendi kabile şairlerinden Ebu Kebir'in bu manayı veren beytini okur. Bu Cahiliye şairinin şiirinin okunması üzerine Ömer, adamı divanlarına başvurmamaları gerektiği konusunda uyarır, yoksa “azacaklarını” söyler. Bunun üzerine “divan” kelimesini anlamayan Arap, başvuracakları (ya da başvurmamaları gereken) divanın ne olduğunu sorar. Ömer, cevap olarak “eş'âr⁴-ı cahiliyyetdür ki kitâbunuzun tefsiri ve kelimâtunuzun lugatı andadır” der (148-9). Bu anlatı, şiir hakkında mukaddime boyunca hissedilen gerilimi ve bu gerilime karşı çözüm üretme çabasını yansıtmaları bakımından önemlidir. Daha mukaddimenin başında, Âdem'e atfedilen bir şiir üzerinden, peygamberlerin niye şiir söyleyemeyeceklerinin tartışması yapılır. Âşık'a göre

³ Nahl suresi 47. Ayet. Ömer'in anlamını sorduğu kelime *فَيْحُو* dir. Beyzavî'nin tefsiri etkili olmuş olacak ki bazı Kur'an meallerinde hikâyedeki Arabın verdiği anlam verilmektedir.

⁴ Filiz Kılıç tarafından yapılan transkripsiyonda, kelime “es'âr” olarak okunmuştur. Buna rağmen, Meredith-Owens tarafından yapılan tıpkıbasımda görüldüğü üzere kelime “şın”la yazılmıştır.

peygamberlerin sözleri nesirle ifade edildikleri için “müsecca” olabilir fakat şiir olamaz, çünkü onların vahiyle ölçülen sözleri veznin tartısına (keffe-yi evzân-ı şî‘r) ihtiyaç duymaz (124). Mucizelerin şekil verdiği sözleri, gelip geçici, yapmacık süslere, ifadelere (‘ârızî gâze-i tekellüfât ve ‘ârıyyetî gîsû-yı tasannu‘ât-ı ibârât) izin vermez (124). Hak sözüne karşılık şiir, İslam öncesinde kavimler nezdinde revaç bulur, seçkinler ve halk kendilerini şiirle ifade ederler (125-132). Ne zaman ki İslamiyet ortaya çıkar, o zaman belagatçilerin çanına otlar tikanır, fesahatli söz söyleyenlerin putları kırılır, Yahudilerin ibadet yerlerindeki (cühûd-hâne) Lât ü Menât “mat edilir” (132). İslamiyet, hak sözü ile “batıl inançların yalanlarının aldatıcı süslü üslupları” (hutta-i vahy ü tenzil ile hayta-i esâlîb-i zehârif-i ekâzib-i ebâtıl) arasına bir ayırım koyar; seyf-i lisanın s’sinin (س) bıçkı gibi olan dişlerini (esnân-ı erre-i sîn-i seyf-i lisan) törpüler. “Eski efsanelerin”⁵ (esâtir-i evvelîn) “defteri düren” İslamiyet, Kur’an-ı Kerim’den açık deliller ve tanıklıklarla putlara tapanları cevap veremez (ilzâm u ifhâm) duruma getirir (132). Tüm bu nedenlerle şiir kapısı gizli bir hale gelir ve Muhammed tarafından kapatılır (hâtem-i hâtimiyet ile mahtûm oldu) (133). Peygamberin güzel sözleri “hevâdan” konuşmadığı için nazım ipliğinde düzenlenmemiştir; onlar nesir tarzına uyarlar diyen Âşık, Peygamberin nazım töhmeti ve ayıbından (vasmet) pak olacağını, kendisinden şüphe edenlerden ötürü (erbab-ı irtiyab; reybin şiirle ilişkilendirilmesi dolayısıyla aynı zamanda şairler kast ediliyor) de kaygı duymayacağını söyler (138). Nazım yolunun Muhammed’e kapalı olmasından dolayı ona isnat edilen şiirlerin, tek beyit olmaları, belirli bir vezinde olmamaları, şiir söyleme gayreti ve kastını taşımaması, birbirleriyle kafiyeli sözcüklerin şans eseri bir araya gelmeleri dolayısıyla şiir sayılamayacağını; bunun

⁵ *Esâtir-i Evvelîn*, Kur’an’ın indirilmiş bir kitap olduğuna karşı çıkanların ona yönelttiği suçlamayı ifade eden bir terim olarak ayetlerde geçer. Fahir İz, şerhlerde, Kur’an’ın benzetildiği eski efsanelerin, İncil ve “İran krallarının, Rüstem ile İsfendiyar’ın” hikâyeleri olduğunun rivayet edildiğini aktarır. Bkz. Fahir İz. “Asâtîr al-Awwalîn”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition* (Bundan sonra EI² olarak kısaltılacaktır). Haz. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth vd. 12. Cilt. Leiden: Brill, 2004.

yanında Peygamberin başkalarının şiirini asla tamamıyla okumadığını aktarır (137-8). İslamiyet Allah'ın sözlerinden kaynaklandığı için, onun kendini açık bir şekilde dillendirebilmesinde ve delilleri göstererek mantıklı bir şekilde davasını savunabilmesinde en uygun şeklin nesir olduğu, nazmın ise belagatinin gücüyle düşünerek hak sözünü kavramanın önüne geçme tehlikesini yarattığı vurgulanır metinde. Bu tehlikeye, Peygamberin şiiri yerdiği şekilde yorumlanan sözlerinin aktarıldığı bölümde, “inne mine'l-beyâni le-sihren” (söz vardır ki büyüdür) hadisiyle dikkat çekilir. Âşık, bu hadisla kast edilenin, beyanının güzelliğinden dolayı gururlanan konuşucunun beyandaki marifeti sonucu sözleri ve belagatli tabirleriyle akılları gasp ve kalpleri celp edip dinleyenin düşünme gücünü zapt etmesi, batılı hak gibi göstererek, hakkı ortadan kaldırması olduğunu belirtir (144). Ömer'in hikâyesinin arka planında da, yazılı kültürden habersiz (divan nedir ki?) Arap kavimlerinin İslamiyet öncesi gelenekleri muhafaza eden şiirleri ile İslamiyet arasındaki çatışma yatar. Ömer'in başvurulmaması konusunda Arapları uyarmasına rağmen ayetteki kelimenin anlamının onların şiirinde olup olmadığını sorması, şiirin Kur'an'ın dili ve belagatini anlamadaki rolüne işaret eder. Hikâyenin, şiirin Arapların sözlüğü ve Kur'an'ın tefsiri olduğu şeklinde verdiği mesaj, şiirin belagatinin İslamiyet'in temel kaynaklarının anlaşılabilmesine hizmet ettiği sürece meşru olduğunu vurgular. Şiirin hak sözünü anlamaya olan katkısı dolayısıyla olumlanması, mukaddimenin başında Peygamber ve haremine dair hadislerin aktarıldığı bölümde de görülür. Örneğin, Ayşe'nin kendisine, “sağlam hükümlerin mucizelerini içeren sözlerinizdeki anlam inceliklerini ve dinin esaslarının vasıflarının nurlu tecellilerini”⁶ anlayamıyorum demesi üzerine Peygamber, Lebîd'in (ö.660/1) şiirlerini araştırmasını söyler (146). Daha önce Cahiliye dönemi şairlerinin “batıl”

⁶ *kelâm-ı mu'ciz-nizâm-ı ahkâm-ı ihkâmunuzda olan dakâ'ık-ı dürer-i asdaf-ı ma'âniyi ve rekâ'ık-ı gurer-i evsâf-ı mebâniyi*

davalarının boşa çıkması anlatıldığında, şiirinin artık gece sohbetlerinde söylenen bir hikâyeye (semer) dönüştüğü belirtilen Lebîd (133), burada İslamiyet'i kabul eden *muhadram* bir şair olarak dinin anlamının (ma'âni) anlaşılmasındaki rolü ile yüceltilir. Şiirin, ma'âni gibi belagat dallarını öğreten bir disiplin olarak sınırlanması, Peygamberin şiir övdüğü hadislerinin aktarıldığı bölümde pekiştirilir. Hadise göre Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kur'an'ı okuduğunuzda onun sözlerini kavrayışın iki kulağıyla dinleyemez ve iman gözüyle meramının güzel özünü göremezseniz şiire başvurun; çünkü şiir Arapların divanı ve *edeb* divanının fihristidir” (143).⁷ Mukaddimenin şiir ve *edeb* arasındaki bağlantıyı vurguladığı örneklerden ilki olan bu hadisin, metnin şiirin savunusuna nasıl katkıda bulunduğunun anlaşılabilmesi için, *edeb* kavramının tarihsel süreç içerisindeki kullanımlarını özetlemekte yarar var.

A. Edeb'in Tarihsel Süreç İçerisinde Kazandığı Anlamlar

S.A. Bonebakker, “Edeb ve Edebiyat (Belles-Lettres) Kavramı” başlıklı makalesinde, *edeb*'in, kavramın en eski kullanımlarının bulunabildiği *muhadram* şairlerin şiirlerinde “adet” veya “atalardan kalma adet” anlamlarını karşıladığını belirtir (17). Bunun yanında, şiirlerden ve hadislerden yola çıkarak, *edeb*'in aynı zamanda yetiştirme tarzı ve eğitimi de ifade edebileceğini öne sürer (18). Edeb, davranış kurallarını belirleyen sosyal ve ahlaki erdemler ve bu erdemlerin öğretim süreci ile ilişkilendirilir (18-9). Başlangıçta kavramın tanımladığı erdemler bedevi Arap kabilelerine mahsus iken, geç Emevi ve Abbasi döneminden itibaren *edeb*, şehirli yüksek sınıfın zarafet, incelik, nezaket değerleri; bununla birlikte saray

⁷ Kur'an okuyup elfâzın âzân-ı iz 'anla istimâ' ve magzâsının magz-ı nagzına a 'yân-ı im 'ânla utlâ' idemesenüz şi're mürâca 'at eylen ki şi'r dîvân-ı 'Arabdur ve fihrist-i dîvân-ı edebdür.

kültürü ve görgü kurallarıyla özdeşleşerek aristokratik bir vurgu kazandı.⁸ Sosyal ve ahlaki boyutlarının yanında edebî kullanım alanı, 7. yüzyılın sonundan itibaren entelektüel alanı kapsayacak şekilde genişledi. Bonebakker'e göre *edeb*, şiir başta olmak üzere edebî dallardaki üretimi ya da İslam öncesi Arap şiiri dâhil olmak üzere "klasik edebî miras" üzerine yapılmış "filolojik" bir çalışma sonucunda kazanılan pasif bir edebiyat bilgisini ifade etmek için kullanılmaya başlandı (19-20). Gabrieli de, bu dönemde ideal *edîb*'i, İslam öncesi şairler ve kadim Arap kültürü hakkındaki bilgisi bakımından üstün kişinin tanımladığını söyler (175). Fakat Abbasi döneminde *edeb*, Arap şiir ve tarih geleneklerinin yanında, Hint-İran anlatıları, Yunan felsefesi unsurları ve birçok dala ait pratik bilgiyi içeren insani bilimler (humanitas) anlamında kullanıldı. Çoğunlukla din ile ilişkili bir bilgi dalında ('*ilm*) uzmanlaşan kişi olan '*âlimin aksine edîb*, çeşitli '*ilm* dallarında bilgi sahibi kişiyi karşılıyordu (24). Buna karşın Gabrieli, İbn Mukaffa ve Cahiz'in eserlerinde örneklenen "yüksek eğitilmiş bir kişinin sahip olması beklenen temel genel kültür" olarak edebî daha Abbasi döneminde alanının daralmaya başladığını, "belirli makamlar ve sosyal hizmetler için gerekli bilgiler" şeklinde özgül bir anlam kazandığını öne sürer (176). Ch. Pellat'nın belirlemesiyle teknik kitaplar ve rehberlerden oluşan bu "mesleki edeb yazını", entelektüel ve meslek sahibi sınıfları oluşturan vezirlerin, nedimlerin, kâtiplerin⁹, kadınların eğitime yönelik doğdu. Bu eğitim sürecinde edeb, hem patronun himayesini sağlayacak belagatli nazım ve nesir, nükteli ve hikmetli söz

⁸ F. Gabrieli. "Adab". *EL²*. Haz. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth vd. Leiden: Brill, 2004. 1. Cilt. 176. Ch. Pellat, geç Emevîler döneminde Abdü'l-Hamid b. Yahyâ el-Kâtib (ö. 750) tarafından Emevî şehzadesine yazılmış bir risalede, saray adabı hakkındaki İranî geleneklerin İslami öğretilerle kaynaştırılmaya çalışıldığını aktarıyor. Bkz. "Adab. ii. Adab in Arabic Literature". *Encyclopedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>.

⁹ Kâtiplerin edeb'in edebiyatla özdeşleşmesinde oynadığı belirleyici rol, Montillet tarafından şu şekilde özetlenmiştir: " '*edeb*in ahlaki bir anlamdan edebî bir anlam içermeye doğru bu değişimindeki kilit rol, Harmut Fahndrich'e göre, edeb kelimesini orijinal karşılığı olan doğru yetiştirme tarzının ötesinde kâtiplikle ilgili beceriler bütünündeki yüksek yeterlilik seviyesini içerecek şekilde kullanan kâtipler sınıfının yükselişindeydi" (59). Bkz. Montillet, Georges-François. *The Flowering of Adab: The Life and Works of Abû Ishâq al-Husri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Connecticut: Yale University, 2013.

bilgisini, hem de bu bilgiyi ölçülü bir şekilde kullanabilmeye yönelik davranış bilgisini ifade etti. Meclislerde entelektüel ve pratik bilginin bir araya getirildiği performanslara odaklanan anekdotlara dayalı yazın, özellikle geç Abbasi döneminden itibaren edeb'in ana damarını oluşturdu.

Yukarıda alıntıladığım Ömer'in hikâyesi, Ayşe ve Muhammed hakkındaki hadisler, tarihsel süreç içerisinde yaşadığı anlam genişlemesi özetlenen *edeb*'in özgül bir kullanımına işaret etmektedir. İslamiyet öncesi şiirin Kur'an'ı anlamak için sağladığı katkıyı vurgulayan bu üç anlatı, *edeb*'in edebiyatla özdeşleştiği bir tarihsel arka plandan doğmalarının yanında *edeb*'in sonraki yüzyıllardaki profesyonelleşmiş kullanımı için de işlevseldirler. Öncelikle, yukarıdaki hadiste şiirin *edeb* olarak adlandırılması, İslamiyet'in ortaya çıkışından sonra Cahiliye şiirinin, Arap kimliğinin kurucu unsurlarından biri olarak yeniden tanımlanmasına işaret eder. Bu süreç içerisinde, köken olarak İslam öncesi Arap kabile kültürünü ifade eden edeb, edebiyat bilimi ve üretimini ifade eder hale geldi. Edeb'in, edebiyat olarak kullanımını İran kültürünün üstünlüğünü iddia eden Şuubiye karşıtı bir hareket olarak gören Gibb'den hareketle Bonebakker, kavramın eski ve yeni kullanımları arasındaki ilişkiyi şu şekilde kurar:

Sosyal, dini ve siyasi kaygıların gerçekten de *edeb* teriminin edebiyat için kullanılmasında payı olabilir. Şiirden *edeb* olarak bahsetmek onu boş bir uğraştan ziyade bir "eğitim" olarak nitelendiriyordu. Arap kültürü bilgisi, Araplara şanını veren ve sonraki kuşakların yabancı medeniyetlerin etkisine rağmen hala taklit etmeye çalıştıkları kadim değerlerle olan bağlantıları canlı tutuyordu. Bir taraftan bu, Arapların kültürel ve ahlaki meselelerdeki üstünlüğünü sorgulayan Şuubiye'nin

iddialarına cevap vermenin yolunu açtı; diğer taraftan pratiğe yönelik erdemleri teşvik etti (23-4).

A. Arazî, İslamiyet'in ilk dönemlerinde şiirin yarattığı gerilimin yerini, onun Cahiliye Araplarının bilgeliği ve dil bilgisini aktarmaktaki yararının vurgulanmasına bıraktığını söyler¹⁰. Onun aktardığına göre, İbn Kuteybe, '*Uyûn el-Ahbâr*'da şöyle söylemiştir: “Şiir, kadim Arapların bilimlerinin madeni, *hikmetlerinin kitabı*, şanlı günlerinin (savaşlarının) hazinesi, şereflerini koruyan surdur” (455 - vurgu bana ait) . Adonis de, İbn Kuteybe'nin Kur'an'daki mecazlara dair tartışmasında, “Tanrının Arap şiirinin, diğer kültürlerde kitabın tuttuğu yeri doldurmasını sağladığını; şiiri Arabî bilimlerin mahzeni yaptığını ve onu vezin, kafiye ve inşânın güzelliği ile koruduğunu” söylediğini aktarır (21).¹¹ Adonis, sözlü kültüre ait Cahiliye şiirinin, İslamiyet'in ortaya çıkışından sonra yazılı kültürün gelişimi ile kurallarının tespit edildiğini ve İslamiyet'ten sonraki şiir için bir “model” haline geldiğini belirtir (23). Bunun yanında Cahiliye şiiri ile Kur'an, İslam öncesi şiirden yola çıkarak oluşturulan estetik ilkeler doğrultusunda karşılaştırılır (21). Belagat biliminin ortaya çıkmasının arka planında da, İslam-öncesi şiir ile Kur'an'ın karşılaştırılıp onun *icâz* 'ını, yani belagatinin biricikliğini ortaya koyma amacı yatmaktadır¹². Bu durum, Cahiliye şiirinin Kur'an'ı anlamak için bir çıkış noktası olduğunu gösterir. Adonis, Kur'an'ı Cahiliye şiirinin “sözlü belagati” üzerinden okuyan bakış açısını şu şekilde özetler:

¹⁰ A. Arazî. “Shi‘r: 1. In Arabic: A. The pre-modern period”. *EF*. 9. Cilt. Brill. 455.

¹¹ Adonis. *An Introduction to Arab Poetics*. Çev. Catherine Cobham. Londra: Saqi, 2003. Google Books. Web. 30 Haziran 2016. Türkçesi: Adonis. *Arap Poetikası*. Çev. Emrullah İşler. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014. Türkçe çevirinin güvenilirliği nedeniyle kitabın İngilizce versiyonu kullanılmış, Türkçeye çeviriler, belirtilen İngilizce baskıdan tarafımdan yapılmıştır. Metinde verilen sayfa numaraları elektronik kitap versiyonundaki sayfa numaralarıdır.

¹² Hasan Taşdelen. “Belâgat İlmi ve Tarihi”. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. Haz. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015. 234-241.

[Bu görüş] referans noktası olarak, orijinal biçiminde kadim değerlere ve içgüdüye dayanan İslam-öncesi şiirin retorik geleneklerini alır. Bu okuma biçiminin taraftarları, Kur'an'ın ('kutsal metin) sanatını, İslam öncesi şiirin ('dünyevi metin') rehberliğinde inceler; diğer taraftan şiiri Kur'an'ın ışığında çalışır. Böylelikle onlar, İslam-öncesi şiire bir modelin veya idealin hususiyetlerini atfederler: "İnsan sözünün en güzel biçimi İslam-öncesi şiirdir ve şüphesiz ki insani ya da kutsal, ifadenin en güzel biçimi, tam da bu şiirin dilini kullanan Kur'an'dır (23).

Kur'an'ın taklit edilemezliğinin, Cahiz'in deyişiyle "kusursuz belagatin kaynağı" (19) Cahiliye şiiri üzerinden ortaya konmaya çalışılması ile kadim Arap erdemlerini ifade eden *edeb*'in, edebiyat kavramını karşılamaya başlaması arasında bir koşutluk var gibi görünüyor. Öte yandan, yukarıdaki hadiste Cahiliye şiirinin Kur'an'ı anlamaya olan katkısına yapılan vurguyu, kendi tarihsel arka planından öte, edeb kavramının tarihsel süreç içerisinde yaşadığı anlam değişikliği çerçevesine göre yorumlamak, mukaddimeyi anlamak için önemli bana göre. Bunun için aşağıda mukaddime için önemli olan bu *edeb* anlayışını ele almak istiyorum.

B. Profesyonel Edeb, İşlevsel Şiir

Arazi'ye göre Kuteybe gibi Abbasi yazarların gözünde İslamiyet öncesi şiir, bir sanata sahip yüksek sınıflar için işlevsel bir "havuzdu" (455). Şiirin İslamiyet'le olan barışı ve gitgide toplumsal yararı vurgulanan bir araca dönüşmesi, *edeb*'in kullanım alanının sınırlanarak, belirli meslekler için gerekli sosyal ve entelektüel bilgi olarak tanımlandığı bağlama uygun düşer. Tam da bu bağlam içerisinde yukarıdaki hadis,

özellikle bu meslek grupları içerisinde bir grubun, İslam âlimlerinin *edeb*'i anlamlandırma biçimi için kullanışlıdır. Bonebakker, Müslüman teologlar ve kadılar için İslam öncesi edebiyat bilgisi ve öğrenimini karşılayan “*ilmü'l-edeb*”in, Kur'an'ı ve hadisleri açıklayabilmekte ve böylelikle kanun ve doktrin geliştirebilmekte kullanacakları metinleri anlamayı temin ettiğini belirtir (25). Bonebakker, böylelikle, “*edeb*”i elde etmenin kendi içerisinde bir amaç olmaktan çıkarak, daha yüksek bir hedefe ulaşmanın yolu, “öğrenim hiyerarşisinde bir ara konum” haline geldiğini öne sürer. Bu iddiasını Batalyavsî'nin (ö.1127) İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-Kâtib*'i üzerine yazdığı şerhteki şu bölümde gözlemler: “*Edeb*'in alt konumdaki [ya da daha gözle görünür] hedefi nazım ya da nesir telif etmeyi sağlayacak becerileri edinmektir; daha yüce amaç ise Kur'an ve hadislerin yorumudur. Bu, İslami hukuk teorisyenlerinin edebi öğrenmekle meşgul oldukları zaman akıllarında tuttıkları amaçtır” (26). Ben, *edeb*'in bazen birbirleriyle çatışma içerisindeki özgül kullanımlarının mukaddimede bir araya getirildiğini; fakat onun meslekileşerek daralmış anlamının metinde belirleyici bir rol oynadığını öne sürüyorum. “Profesyonelleşmiş *edeb*'in” bir yüzünün, İslam âlimlerinin tanımladığı biçimiyle *edeb*'in, mukaddimenin ana vurgusu olduğunu düşünüyorum. Hem mukaddimenin yapısını büyük ölçüde şekillendiren İslam âlimleri bölümüyle hem de şiir ve dini pratik arasında kurulan bağlantılarla Âşık'ın şiirin meşruiyeti tartışmasına “bu mesleki *edeb*” perspektifinden yanıt verdiği gözlemlenebilir. Hadisler, halifelere atfedilen hikâyeler, Muhammed'in şiir hakkındaki sözleri, metindeki bu belirli bir *edeb* yorumuna zemin hazırlarlar. Şimdi, peygambere atfedilen şiire dair övgü ve yergi sözlerinin aktarıldığı bölüme geri dönmek, bu bölümün Âşık'ın “bir ara konum” olarak *edeb* perspektifini nasıl oluşturduğunu incelemek istiyorum.

Mukaddime’de, şiirin yerildiği (kadh) hadislerden biri olarak, “içinizin irinle dolması şiirle dolmasından iyidir”¹³ sözü verilir (143). Âşık, bu hadiste kast edilenin şiirle “başka bir şeyin sığmayacağı derecede dolmak”, bu nedenle zikir ve peygamberin sünnetine yer kalmaması olduğunu söyler. Ona göre şiirin azı “caiz ve mübahtır” (144).¹⁴ Hadisin hemen öncesinde, bu kez Peygamberin şiiri övdüğü (medh) sözlerinin aktarıldığı bölümde, “şiirlerin bir kısmında hikmet vardır” (*İnne mine’ş-şi’ri hikemen*) hadisi aktarılır. Âşık, bu hadisin yorumu hakkında iki rivayet olduğunu belirtir. Bunlardan birincisine göre buradaki hikmet, cehaleti önleyen yararlı sözler; halk arasında nasihatleri, yasakları ifade eden atasözleri anlamına gelir. İkinci rivayete göre ise, hadisteki “hikmet” kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de İsa peygamber için söylenen “çocukken ona hikmeti verdik”¹⁵ ayetindeki hikmetle aynı anlamdadır (143). Âşık, şiirin nasıl “hikmetli” olarak sayılacağını, şiire dair Peygamberin övgü ve yergilerini alıntıladıktan sonra verir. Ona göre, şiir; vaazları, nasihatleri, hikmetleri, eserleri (daha önce söylenmiş güzel sözler kastediliyor olabilir), fesahatli sözleri, Allah’ın ve Peygamberin övgüsünü kapsadığı takdirde, “maarif merdivenleri” ile “iyiliklerin mertebelerine”, “şiirlerden bir kısmı hikmetlidir”deki şiirler derecesine ulaşır. Bu koşulla şiir, Peygamberin kast ettiği güzel şiir olabilir; ancak bu şekilde “güzel övgüler ve bol sevaplara” layık olur (144).¹⁶ Buna karşın yalnızca “akılların bilenmesi ile gönüllerin neşelendirilmesini” amaçlamayıp “ırlara geçmeye ve kötü niyetleri açığa çıkarmaya” kast eder, şeriatin hükmünü ortadan kaldırır ve “iyiliğe (*mürüvvet*) karşıt” olur ise o zaman şiir,

¹³ *Sahih-i Buhari’de le-en yemteli cevfu ehadikum kayhen hayrun lehu min en yemteli şi’reu vârid olmuştur.*

¹⁴ *Ammâ bu hadis-i şerifden murad şi’r ile bir vech ile imtilâ bula ki şi’rden gayrı nesne sığmaya, zikrullâh ve sünnet-i Resûl girecek yir bulunmaya dimektür. Bu takdirce şi’rün kalîli câiz ü mübâh olur.*

¹⁵ *Ve âteynâhul hukme sabiyyâ (وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا). Meryem 12.*

¹⁶ *Şi’r ki mevâ’iz ü nesâ’ih ü hikem ü âsâr u fesâ’ih ü senâ-yı âhadı vü na’t-ı Ahmedi câmi’ ola, me’âric-i ma’ârif medâric-i ‘avârif inne mine’ş-şi’re le-hikmetun derecâtına vasıl olup huve kelâmun fe-hasenuhu hasenun kâbili olup sebeb-i senâ-yı cemîl ve sevâb-ı cezîl olur.*

“şeytanın çaldığı çalgılardan biri” derecesine düşer ve Peygamberin sözündeki “çirkin şiir” olur. Bu durumda o, bu dünyada “dalaletle düşmeye”, öte dünyada da cezalandırılmaya yol açar (144-5).¹⁷

Âşık’ın şiir için çizdiği meşruiyet çerçevesi ile İbn Hazm’ın (ö.1064) “şiir bilimini” (*ilmü’ş-şi’r*) uygulama konusunda belirlediği makbul sınırlara dair cümleleri arasında bir paralellik görülür. Arazi, İbn Hazm’ın bakış açısını şu şekilde özetler:

“Şiir bilimine” ahlaki ve faydacı olmak üzere çift amaç yükleyen İbn Hazm, bu bilimi[n uygulanma şeklini] üçe ayırır. Bir kişinin kendini tamamıyla ona vakfetmesi dolayısıyla gayrimeşru olan birincisi; meşru, fakat bir kişinin en zinde zamanlarını ona ayırdığı için bazı tereddütlere açık ikincisi ve müminin zamanının yalnızca bir kısmını ona harcadığı örnek olduğu için şiddetle tavsiye edilen üçüncüsü. Böylelikle, şiir bilimi, şüphe uyandırmayan bir hizmet aracı olarak tasarlanır. Bu bilim, onu uygulayan kişiye *hikmeti ve Arap dili ve gramerinin daha derin bir kavrayışını telkin eder* (456-vurgu bana ait).

İbn Hazm’ın, şiirle uğraşmayı bir ‘ilm olarak görmesi, onu bilimler hiyerarşisi içerisinde Kur’an, gramer ve sözcükbiliminin ardından gelen bir “ara konum” (456) olarak sistemleştirmesinin sonucudur. Böylelikle şiir, nihai amacın Allah’ın kelimasını doğru anlamak olduğu bir eğitim sisteminin şubesi haline gelir. Şiirin getireceği faydayı, Arap dilinin daha derinlikli olarak kavranmasına indirgeyen bu tanımın temelleri, Rosenthal’ın ifadesiyle, “ ‘ilm’i, hadis ve dini bilgiyle eşanlamı hale

¹⁷ *Ammâ mücerred teşhîz-i hatır ve tenşît-i zamâ’ir olmayup hetk-i a’râz u fetk-i agrâz kasd olunup münâkız-ı şerîat u mu’ârız-ı müriüvvet olursa mizmârun min mezâmîri iblis derekâtına nâzil olup ve kabîhuhu kabîh ‘adîli olup dünyâda mûris-i tadrîl ü tezlîl ve ‘ukbâda müsmir-i tenkîd ü tenkîl olur.*

getiren dini gelişimin etkilerinin” görüldüğü İbn Kuteybe’de atılır. Rosenthal, *‘Uyûn el-Ahbâr’*ın “yönlendirici prensibinin”, “*edeb* alanında “bilginin”, *edeb*’in en önemli entelektüel boyutuna, muazzam ve karmaşık Arap dili aracını kullanabilme becerisine işaret ettiği biçimindeki düşünce” olduğunu söyler (264). Diğer yandan İbn Hazm’da, “şiir bilimiyle” zamanın yalnızca bir kısmında uğraşmanın meşru olduğuna dair çizilen sınır, onun bir âlimin müfredatının yalnızca bir bölümünü oluşturmasından, şiirin bu diğer bilimlerin önüne geçmesine yönelik bir kaygıdan kaynaklanıyor gibi görünür. Âşık’ın, şiire harcanacak vakte dair çizdiği sınırın gerekçesi olarak “zikre ve peygamberin sünnetine” yer kalmasını öne süren bir yorumu aktarmasının arka planında da aynı kaygının olduğunu düşünüyorum. Öte yandan, şiire sınırlı bir vakit ayrılrsa ve o diğer bilimlerin önüne geçmese bile, onun meşruiyeti içerik ile ilgili bazı koşullara bağlıdır. Hem İbn Hazm’da hem de Âşık Çelebi’de şiir, “hikmeti” aktardığı ölçüde makbul görülür; şiirden beklenen, yalnızca entelektüel bilgiyi değil, aynı zamanda bu entelektüel bilginin “doğru” bir şekilde uygulanmasını sağlayacak hikmeti de aktarmasıdır. Şiir ile hikmet arasında kurulan bu bağlantı, yukarıda alıntılandığı gibi *edeb*’in pratik erdemlerin taşıyıcısı olarak görülmesiyle ilgilidir. Bonebakker, bazen *edeb*’in, “asıl anlamı insani erdeme dair pagan ideali” olan, İslami ahlakla çelişmeyen kadim Arap kültürünün tipik erdemlerinin özeti” *mürüvvet* kavramı ile ilişkilendirildiğini; yine de *edeb*’in İslami erdem kavramını dışlamadığını belirtir (24). Burada, Âşık’ın “makbul” olmayan şiirden bahsederken ayrı kavramlar olarak “şeriata ve mürüvve” aykırı olmaktan bahsettiğini hatırlayalım. Mukaddimenin bağlamında “mürüvvetin” karşıladığı pratik hayata yönelik erdemleri, hikmetin anlamlarından biri olarak verilen nasihatler, “halka mülayim olan meseller” temsil ediyordu. Diğer taraftan şiirin şeriatla olan uyumunu “Allah’a ve Peygambere olan övgüler” sağlıyordu. Bunun yanında Âşık

Çelebi'nin, şiire yüklediği “akılları bileme” ve “maarif merdivenlerine” ulaştırma misyonu, onun aktardığı erdemlerin, kazanılan bilginin hayata geçirilme becerisini de karşıladığını işaret eder. Şiirin hem entelektüel bilgiyi edinme aracı, hem de bu bilginin hayata geçirilme vasıtası olarak tanımlanması, tam da *edeb* ve *‘ilm* arasında kurulan özdeşliğin sonucudur. Rosenthal bu durumu şöyle özetler:

Edeb'in arda kalan tüm boyutları için *‘ilm*, olmazsa olmaz bir zemin işlevi görür. İbn ‘Abd-Rabbih’in giriş cümlelerinde açıkladığı gibi ikisi birlikte, dinin ve dünyanın etrafında döndüğü, insanoğlunu hayvanlardan, melekvari doğayı, vahşi doğadan ayıran iki kutbu oluşturur [...]. [İbn ‘Abd-Rabbih] “Bilgi iki türdür, yüklenen (depolanan) bilgi ve kullanılan (aktif olarak eyleme dökülen) bilgi. Yüklenilen bilgi zararlı, kullanılan bilgi yararlıdır” [der]. Doğrudan ifade edilmemesine rağmen öyle görünüyor ki *edeb*, bilginin aktif tarafına aittir. (266)

Rosenthal'in *‘Uyûn*'dan aktardığı, şiir ve tarih bilmeyenlerin hayvana benzetildiği cümlelere¹⁸ benzer ifadelerle biz, mukaddimenin hemen başında karşılaşırız. Âşık, tıpkı insanların bir tarafının meleklerden daha kıymetli yüce kişiler, diğer tarafının da “köpekten ve eşekten” daha aşağı kişiler olması gibi, kelamın da “hayır ve şer”inin, üstününün ve aşağısının olduğunu söyler. Bunun yanında o, kelamın bazen, insanın diğer hayvanlarda olmayan, “gözle görünmeyen meziyetinden” dolayı üstünlük sebebi, bazen de “eşek anırmasından” daha aşağı olacağını belirtir. Âşık burada, eşeklerin sesinin çirkinliğine dair bir ayeti alıntıladıktan sonra, kelamı değersiz olan kişilerin “ilm ü irfân davası” etseler bile, “kitap yüklü eşek gibi” ayeti gereğince,

¹⁸ “Tarihe ile şiire değer vermeyen, şiir ve tarihe dair anekdotları dinlerken uyuyakalan kişi, insan biçiminde bir eşek gibidir” (Rosenthal 257).

“cahil” kalacaklarını söyler (119).¹⁹ Âşık, kelimanın nasıl üstün olacağını, belagat ilminin üç kolunu bir araya getiren “der-beyân-ı bedî‘ der-ma‘ânî-i beyân” başlığı altında açıklar. Ona göre “ilm ü irfân”ı apaçık ortada olanlar, “beyân”ı dillendirmede bir şekilde “nüktedân” olan kişilerdir; bu nedenle, bazılarının indinde beyân, fesahat ile belagatin yanında “kalp ve dil zekâsının” birlikteliğine işaret eder (120).²⁰ Ayrıca Âşık “eski bilginlerin”, kelimâ “konuşan insanın sınırı”; beyânı ise “insanın olgunluğunu (kemâl) tarif etme üslubu” olarak tanımladığını belirtir (220).²¹ Bu tanımlamada insanın üstünlüğünün göstergesi olarak sözün yüceliği beyânda aranır; fakat beyân, yalnızca terim anlamının işaret ettiği belagat biliminin çalışılmasıyla elde edilmez. O, “gönül ve dil zekâsı” olmak üzere ahlaki ve entelektüel anlamda kendini gösteren bir olgunlukla özdeşleştirilir. Bu zekânın, “nüktedanlık” kavramı ile ifade edilen, kitabî bilginin aktif bilgiye dönüştürülebilme gücü olarak tanımlanmasıyla, beyân, yukarıda özetlenen çerçeve içerisinde *edeb*’le eşanlamı hâle gelir. Diğer yandan Âşık, “ilm ve *edeb*” arasında kurulan özdeşliğe üçüncü bir kavramı dâhil eder: “İrfân”. Burada beyanın göstergesi olduğu “kemâlin” yalnızca, “ilmin” uygulanabilme, yerinde kullanabilme gücünü ifade etmediğini; aynı zamanda ilim-edeb özdeşleşmesinin belirlediği şiir tanımının dışında, şiire atfedilen başka bir anlama işaret edildiğini düşünüyorum. Âşık bu tanımın işaretini öncelikle yukarıdaki hadiste hikmet kelimesinin İsa ile ilgili ayetteki “hikmet” ile aynı anlamda yorumlandığını aktarmasıyla verir. Burada “hikmet”, İsa’nın İslami kültürde “ilk sufi” olarak görülmesi nedeniyle, “derunî, tasavvufi bilgiyi” karşılar. Aşağıda

¹⁹ *Lâ-cerem kelâm-ı beşer ki mazhar-ı etvâr-ı hayr ü şerdür. Gâh olur sâir hayvânâtdan bilâ-meriyyetin meziyyeti hasebi ile sebeb-i rüchân olur, gâh olur nehik-i himâr ki masdûk-ı innâ ankerâ’l-esvâtî lesavtî’l-hamîrdür, kelâmı andan dîn ve kendü her çend da’vâ-yı ‘ilm ü irfan iderse kemesel’l-himârî yahmilu esfâran mucibince nâ-dân olur.*

²⁰ *Kezâlik şunlar ki nasb-i ayân-ı ‘ilm ü irfândur, her biri beyân-ı beyânda bir vech ile nükte-dândur. [...] Ve inde’l-ba’z fesâhat ile belâgatün ve zekâ-yı kalb ile zekâ-yı lisânun cem’ine işâretdür.*

²¹ *Hükemâ-yı mütekaddimîn mezhebinde kelâm hadd-i insân-ı nâtık ve beyân resm-i ta’rîf-i kemâl-i insândur*

ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere mukaddimede, bu “ilm ve irfan” ikiliği, âlimlerin ve ariflerin şiire yükledikleri işlevin ayrıştırılmasıyla pekiştirilir. Bu nedenle, tezkirenin hemen başında beyânın, ilm ve irfanın tamamlayıcısı olduğuna dair yapılan bu vurgunun, hem mukaddimenin hem de bütün tezkire metninin, âlimler ve arifler nezdinde şiirin anlamını ortaya koyma niyetini haber verdiğini düşünüyorum. Şiire anlam verme konusunda mukaddimede yapılan bu ayrımın, tezkiredeki biyografilerin yansıttığı Osmanlı şairlerinin sınıfsal aidiyetindeki farklılığın değerlendirilme biçimine zemin hazırladığı öne sürülebilir. Bu bakımdan mukaddimenin hem yapısal, hem de içerik olarak neden “âlimlerin” şiir vizyonunu vurguladığı sorusu daha da önem kazanmaktadır. Şimdi Âşık Çelebi’nin şiir vizyonunun temeline, “şiir” kelimesi hakkında açıklamaları ele almak istiyorum.

C. Şiirin Meşruiyetine Dair Bir “Topos”: *Şi’r*, *Şer’*, *Arş*

Âşık, mukaddimenin “şiirin mertebesinin üstünlüğü hakkında bildiri” (iş’âr der-meziyyet-i mertebe-i eş’âr) başlıklı bölümünde, “şiir” kelimesinin anlamının, onun “ince bilim” (‘ilm-i dakîk) olması nedeniyle *‘ilm* ile eşanlamlı olduğu; *keşke bilsem* (leyte şî’rî) denmesinin de bundan kaynaklandığını söyler. Öte yandan, “bâbının zarf babı” olması nedeniyle şiirin “zarafeti ve nezafetinin” fazla olduğunu; kelimenin “iştikâkının” da *‘arş* ile *şer’* kelimeleriyle aynı olması nedeniyle şiirin yüceliğinin iki kat arttığını dile getirir (121).²² Âşık’ın burada farklı sıralamada olsa da kökleri aynı olan *şî’r* (شعر), *şer’* (شرع), *arş’* (عرش) kelimelerini bir araya getirmesi yalnızca *şibh-i iştikâk* sanatı yapma amacını taşııyordu. Bu üç kelime, şiirin meşruiyetine dair İslam dünyasındaki tartışmalara yanıt vermek oluşturulmuş bir

²² *Şi’rin manâsı lugatde ‘ilm-i dakîk olduğu cihetden ‘ilm ile müterâdifdür. Leyte şî’rî didükleri dahı bundan me’hûzdur ve bâbı bâb-ı zarf olmagla zarâfet ü nezâfeti mütezâ’id ve iştikâkı ‘arş ile şer’den olduğu sebebeden ‘uhuvv-ı rıf’ati mütezâ’ifdür.*

“topos”, bir mazmundu. J.T.P. de Bruijn, “Altın Zincirler: Câmi’nin Şiir Savunusu” (Chains of Gold: Jâmî’s Defence of Poetry) başlıklı makalesinde bu mazmunun, “11-12. Yüzyıllarda dinî şiirin yükselişiyile beraber şiir üzerine olan tartışmanın, dinî zihniyete sahip bir kişi için şiirin caiz olup olmadığına odaklanması” sonucu ortaya çıktığını belirtir (87). De Bruijn’in aktardığına göre, şiiri ve şairi saray eksenli olarak tanımlayan, şiiri şairlerin kendi “saray kariyerleri” için bir araç olarak gören anlayışa tepki olarak Senâî gibi isimler şiire, “bir hâmiye karşı dalkavukça övgülerin veya nedimlerin boş eğlencelerin” aracı olmaktan öte bir anlam atfetti (87). Ona göre, “dünyevi himayenin bağlarından azat olmayı”, şiire dair daha “yüce” amaçlar yüklemeyi vurgulayan bu bakış açısıyla Senâî, şu beytinde şiir ve şeriat (şer‘) arasında bir zıtlık ilişkisi kurdu: “ey Senâî çu şer‘ dâdet bâr / dest ez ân şâ‘irî-ü şî‘r bedâr” (Ey Senâî, şeriatın huzuruna çıktığında, şiiri ve onunla ilgili her şeyi terk et). De Bruijn, 12. yüzyılın sonuna doğru bir başka mistik şairin, Feridüddin Attâr’ın, *Musîbetnâme* isimli mesnevisinde Senâî’nin kelime oyununu, “tasavvufi arayışın hedefini sembolleştiren” şu kelimeyi ekleyerek genişlettiğini bildirir: ‘arş. O, bu kelimenin, daha önce formülleştirildiği şekilde şiir ve şeriat zıtlığına nasıl bir çözüm getirdiğini şu şekilde açıklar:

Bu eklemeyle Attâr, diyalektik bir akıl yürütmeyle, dinin ve şiir pratiğinin talepleri arasındaki çelişkiyi, ona aşkın (transandantal) bir bakış açısı getirerek çözmeyi dener. Şiirin meşruiyeti, onun, Attâr’da da görüldüğü üzere saygı duyulan bir iş olmaktan çıkan profesyonel şairin patrona dair övgülerine değil, ahlaki ve tasavvufi eğitim anlamlarını içerecek bir “hikmet” kavramına intibak etmesi üzerine bina edildi (87).

Câmî'ye gelindiğinde şiire dair topyekûn bir suçlamanın yerini şairin niyetine göre şiiri değerlendiren bir anlayışın aldığını söyler de Brujin. “Kalp çeşmesinden gelen saf su gibi olduğu müddetçe şiir ile ilgili bir yanlışlık yoktur; sorun, bu çeşmenin aşağı telakkiler ve benzeri çamurlara bulanmasından doğar” diyen Câmî, mazmuna *şer* (kötülük) ve *şa'îr* (arpa) kelimelerini ekler (90). Çünkü Câmî'ye göre kendi zamanının şairleri, mesleklerini *şa'îr*'in sembolleştirdiği gelir için yapmaktadır; onlar “içki, kebab ve müzikle arzularını tatmin etmek adına nerede meclis toplanmışsa onu bulabilmek için azgın köpek gibi dolanan yozlaşmış kişilerdir (90)”. Yine de Câmî'nin âdil bir hükümdara yazılmaları şartıyla saraya sunulan kasideleri meşru bulmasını, hatta *Silsiletü'l-Zehab*'de kitabın başlığını patrondan taltif beklentisini ima edecek şekilde kullanmasını “statükonun sadık destekçisi” olmasıyla açıklar de Brujin (91-2). Ona göre statükonun koşullarını, “Sünni ilkelerin belirlediği şeriatın üstünlüğü; manevi hayatın, Nakşibendiye gibi meşru ortodoks tarikatlere yönlendirilmesi ve müminler âleminin üstün yararına olan hizmetine güvenilebilecek hükümdarlara itaat oluşturur (92)”. Câmî'nin şiir savunusunu belirleyen “bu üç sütunun”, Âşık Çelebi'nin mukaddimesine nasıl yansıdığını tartışacağım; ama önce *şi'r*, *şer*, *arş* “topos”unun Âşık'tan önce Osmanlı bağlamında ele alınma biçimini göstermek istiyorum.

Osmanlı şairi, “sanat anlayışı ve dünya görüşü gibi hususları, baz[e]n hayatına dair bilgileri, eseri okuyanlardan bazı isteklerini”, *dibâce* olarak adlandırılan, çoğunlukla mensur divan önsözlerinde aktarıyordu (278).²³ Aynı zamanda şair bu bölümde, “İslamiyet'ten sonra şiirin ve şairin durumu, vahiy ve ilhamın karşılaştırılması, peygamberle şairin farkı” gibi konular hakkında tartışma yürütebiliyordu (278). Üzgör, bilinen 2500'ün üzerinde divan nüshası olmasına

²³ Tahir Üzgör. “Dibâce”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (bundan sonra TDVİA olarak kısaltılacaktır). 9. Cilt. 277.

rağmen, tespit edilebilen *dibâce* sayısının 38 olduğunu aktarır (278). Bunların arasında bir *dibâce*, Lâmi'î Divanı önsözü burada yürütülen tartışma için önem taşıyor. Harun Tolasa'nın "Klasik Edebiyatımızda Divan Önsöz (Dibâce)leri; Lâmi'î Divanı Önsözü ve (buna göre) Divan Şiiri Sanat Görüşü" başlıklı makalesinde işlediği bu önsöz, anlaşıldığı kadarıyla Âşık Çelebi mukaddimesiyle şiirin meşruiyeti konusunda, yer yer aynı kaynakları kullanılmasından dolayı bazı klişeleri paylaşıyor; öte yandan yapısal olarak da anlamlı farklılıklar içeriyordu. Öncelikle Lâmi'î'nin dibâcesi, Âşık'ın mukaddimesinin 46 varaklık (A1b-A47a) uzunluğuyla diğer tezkire önsözlerinden ayrılmasına benzer şekilde, kırk yaprağa ulaşan hacmiyle türünün diğer örneklerinin arasında öne çıkmaktadır. Tolasa, bu dibacenin Lâmi'î divanının nüshalarının çoğunda bulunmadığını, Lâmi'î tarafından ilk defa 1530/31'de Sadrazam İbrahim Paşa'ya sunmak üzere kendi hazırladığı mürettep divan nüshasının başına eklendiğini bildirir (229). Dibace yazan şairlerin görece azlığıyla beraber alındığında bu bilgi, "önsöz yazma sanatının", yalnızca şairlerin kendi eserlerinin meşruiyetini savunma gayretiyle değil, aynı zamanda şiire dair yeni bir toplumsal ve siyasi kuramsallaştırmayla ilgili olduğunu gösterir bana göre. Bu sebeple, özellikle Câmî'nin evliyâ tezkiresi *Nefahatü'l-Üns*'ü Türkçe çevirmesiyle beraber "Câmî-i Rûm"²⁴ olarak adlandırılmaya başlanan Lâmi'î'nin, Osmanlı edebiyatındaki tür başlatıcı özelliğiyle şiire dair normları yeniden tanımlamasından ötürü, bu en uzun dibâcenin ona ait olmasının anlamlı olduğunu düşünüyorum. Önsözün bütününe bakıldığında Lâmi'î'nin, Âşık Çelebi'de de olan şiir hakkındaki ayet, hadis ve kaynakları, Âşık gibi şiiri, şariat pratiğine hizmet edecek bir "ara konum" olarak değil, Câmî'de görüldüğü üzere bir şairin iyi niyetinden yola çıkarak meşrulaştırma amacıyla kullandığını öne sürüyorum. Bu iyi niyetin koşulu, de

²⁴ Bkz. Nuran Tezcan. "Câmî-i Rûm olarak Lâmi'î Çelebi". *Journal of Turkish Studies* 33/II (2009): 159-179.

Bruijn'in belirttiği üzere kalbin “çileci bir arınmayla” temizlenmesidir (89). Şiiri, şairin tasavvufi anlamla yüklü iyi niyetine göre meşrulaştıran bu anlayış, dibâcenin yapısını da yansıtır. Tolasa'nın belirttiğine göre metin Muhammed ve diğer peygamberlerden bahsetmesinin yanı sıra, “İslam dininin diğer büyüklerinden, tarikat ve şeriat uluların[dan], büyük mutasavvıflardan olaylar, sözler, düşünceler, görüşler” (233), Ali ve diğer velilerin şiir söylediğine dair kanıtlar, Mevlânâ'nın şiir hakkındaki beyitlerini (231) içerir. Buna karşın, aşağıda ele alınacağı gibi mukaddimede, tasavvuf ehline şiirin nasıl görüldüğüne dair cümleler olmasının ve Ali'den dört halife bağlamında kısaca söz edilmesinin dışında, şiirin meşruiyeti için mutasavvıflara başvurulmaz; metnin referansları Hanefi ve Şafii mezhebinin kurucularından Osmanlı şeyhülislamına âlimler, özellikle fıkıh âlimleridir. İkinci olarak Lâmi'î, şiirin faziletinin çok olmasını, büyük şairlerin “enfâs-ı Ruh-ı Kuds'le müeyyed, İsevî meşreb”²⁵ olmasıyla destekler. Bu cümleyle de, Âşık'ın hikmetin bir anlamı için İsa ile ilgili bir ayete başvurmasıyla onun “tasavvufi bilgiyi” kast ettiği anlaşılabilir. Lâmi'î'nin tasavvufi bilgiyi, şiiri meşrulaştıran ana koşul olarak sunuşu, onun İranlı öncülerinden miras aldığı *şi'r*, *şer'*, *'arş* toposunu kullanma biçimine de yansır. Dibacede, “dikkatle bakılacak olunursa *şi'r*, zâhiri açıdan [görünüşte] doğruyu yanlıştan ayırt eden *şer'* (şeriat) ile uygunluk gösterir; diğer yandan iç [batın] bakımından onun türetilmesi (iştikakı) metin olan *'arş*standır” (İm'an-ı nazar olunsa bi'hasebü'z-zâhir *şi'r*ün imtizâcî *şer'*-i mübîndendür ve bi-hasebü'l-bâtın iştikâkî *'arş*-ı metîndendür) denir (6b-7a). Öncelikle burada *zâhir* ve *bâtın* kelimelerinin çift anlamlı kullanılıyor olabileceğini akılda tutmakta yarar var. Zahir ve batın gerçek anlamlarıyla ele alındığında cümle, şiir kelimesinin dış görünüşü bakımından *şer'* kelimesine benzediğini, içi bakımından da, ortasında ayın harfi

²⁵ Tolasa bu tamlamayı “İseviyyü'l-meşhed” olarak okumuştur ki yanlıştır.

olması dolayısıyla ‘arş’tan geldiğini (ayının ilk harf olması dolayısıyla) ifade etmektedir. Öte yandan, şeriat ve tasavvufu karşılayan bir kelime ikilisi olarak düşünüldüklerinde, ‘arş’ın şiir ile tasavvuf arasındaki bağı sembolleştirmek için kullanıldığı ortaya çıkar ki bu da, şiir ve şeriat arasındaki gerilime aşkın bir çözüm arayışı sonucunda ‘arş’ın “topos”a eklendiği yorumunu onaylar. Tasavvufi bakış açısının sunduğu bu kelime, her şeyin Allah’ın kelamıyla (kün – ol!) olması, kelamın nesirle birlikte iki biçiminden biri olan şiirin de bu nedenle Tanrının katı olan arştan geldiği düşüncesine dayanmaktadır. Nuran Tezcan’ın aktardığı üzere Lâmi‘î bu etiyolojiyi, *Gûy u Çevgân* mesnevisinin *sebeb-i telifinde*, mazmundaki kelimeleri ‘arştan gelme fikrine göre kurgulayarak açıkça ortaya koyar²⁶. Lâmi‘î bu bölümde, “dikkatli bakıldığında bu üç kelimenin bir muamma olduğunu; sözleri ve anlamları (ma‘ani) incelendiğinde şi‘r’in, ‘arş ve şer‘î ile aynı yapıyı arz ettiğini, her birinde tuhaf bir sır bulunacak bu kelimelerin, aslında içinde tek bir nükte olan üç elbiseye benzediğini; sırrın da gizli bir tas²⁷ içinde saklı olduğunu söyler (Tezcan 2016: 109). Ardından, görünürde üç harften oluşan bu kelimelerin, aslında bir kipten (sîga; kün emri kast ediliyor olabilir) türetildiği; önce arşın geldiğini, ondan nurlu şeriatın doğduğunu, sonrasında ise şiir cevherinin ortaya çıktığını belirtir (109). Tezcan bu bölümün, “üç harfin iç içeliğiyle şiir sanatının en yüce olandan aşağıya indiğini, dolayısıyla Tanrısal güçten kaynaklandığını, ama aynı zamanda yüksek duygu ve düşüncelerin ifade edildiği “olağanüstü bir sır (ince ve derin bir kavram)” olduğunu ortaya koy[duğunu]” öne sürer (109). Diğer taraftan Lâmi‘î’nin “batın açısından” şiirin arştan geldiğini söylemesi, onun arşın “insan-i kâmilin kalbi”²⁸ şeklindeki

²⁶ Nuran Tezcan. “Şairin İkilemi, Şiirin Savunusu: Şi‘r, Şer‘, ‘Arş”. *Divan Edebiyatına Yeniden Bakış*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016. 100-109.

²⁷ Tezcan’ın bu bağlamda tas kelimesi hakkındaki okuması hem şın (شن)‘in yuvarlaklığına hem de arşın en yüksek noktasını oluşturduğu gök kubbeye gönderme yapıldığı şeklindedir. Yani sırrın tasın içinde olmasıyla şeriatın ve şiirin arştan kaynaklandığı kastedilmektedir.

²⁸ Süleyman Uludağ. “Arş” .*TDVİA*. 3. Cilt. 410.

tasavvufi anlamına göndermede bulunduğuna işaret ediyor olabilir. Böyle bir yorum, Lamî’i’nin dibacesinin şiirin meşruiyetini mutasavvıflara referanslarla şairin “hikmetine” atfeden içeriğine uygun düşer. Âşık’ta toposun kullanılma bağlamına döndüğümüzde, burada, ‘arş ile batın arasında bir ilgi kurulup şiirin arştan geldiğine dair bir ibare yoktur; yalnızca şiir’in *şer*‘ ve *arş*‘ ile kök harflerinin aynı olmasının onun yüceliğini arttırdığı vurgulanır. Dahası Âşık burada şiir kelimesinin geleneksel bir etimolojisine başvurarak, onunla “bilmek” anlamındaki *şa’ara* fiilinden türetilmiş *şi’ri* kelimesi arasında bağlantı kurar.²⁹ Âşık’ın aktardığı bu etimoloji ve şiir ile ‘ilm arasında kurduğu eşanlamlılığın arka planında, Arizi’nin belirttiği üzere şiirin, Cahiliye şiirinde olduğu üzere temel duygulanımların sözlü dışavurumu olmaktan çıkıp dini çevrelerce “en yüce hakikatlere” ulaşma aracı olarak tanımlanması; “hissetmek” anlamındaki *şa’ara* ile “bilmeyi” karşılayan *şa’ara*’nın birleşmesi yatmaktadır (456). Bu nedenle edeb’in tarihsel süreç içerisinde din ve şeriatın amaçları doğrultusunda yeni bir boyut kazanması, şiire atfedilen bu etimolojiye neden olmuş olabilir. İkinci bölümde, edeb ve şeriat arasında kurulan ilişkiden ayrıntılı olarak bahsedeceğim ama öncesinde Âşık’ın kelimeler için getirdiği aşkın perspektifi ele almak istiyorum.

D. Küllî Kavramı ve Mukaddimenin Kelama Aşkın Bakışı

Âşık, mukaddimenin başlangıcında kelimeleri tanımlarken onun bir *hassâ-i nev’-i insan* yani insan türüne mahsus olduğunu ve kişilerin tümüne sunulduğunu söyler. Ona göre, insan cinsi “küllî” olmakla beraber, fertler çeşitlidir; insanın yüksek cins

²⁹ Firûzâbâdî’nin (ö.1415) *Kâmûsu’l-Muhît* isimli Arapça sözlüğünün “şi’r” maddesinde bu şiir ve ilim bağlantısı görülür. *Kâmûsu’l-Muhît*’in Mütercim Asım Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesinde şiir şu şekilde tanımlanır: “Gerçi her ‘ilm şi’r olup lâkin manzumenin vezni ve kâfiye sebebiyle şeref ve imtiyâzı bâ’is-i ıtlâk oldu, niteki[m] ‘ilm-i şerî’atte fıkı ve Süreyyâ’da necm isti’âmâl-i gâlib olmuştur. Bkz. Mütercim Asım Efendi. *El-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît: Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*. Haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013. 2057-8.

olanı “ilahi (lâhut) işlerin galebesiyle” meleklerden değerliyen, alçak olanı “dünyevi (nâsût) olayların galeyanıyla köpek ve domuzdan aşağı[dır]”. Bu türdeki insanların hayvandan aşağı olmasını Kur’an’dan bir ayetle desteklemesinin ardından Âşık, kelâmın da vasıflarının nasıl sınıflandırılacağıının insana bağlı olduğunu söyler. Sonrasında ise insan sözünün görünüşte birbirlerine “eşit ve denk”, kast ettikleri anlamların birbirlerine “paralel ve aynı gibi” olduğunu ifade ederek bu “mananın” aynen “Tanrı sözünün kandilinden” (Kur’an’dan) aktarıldığını ispat etmek için şu Farsça beyitleri alıntılar:³⁰ “Der-beyân u der-fesâhat key buved yeksân suhan / Gerçi gûyende buved çün Câhız u çün Asma’î / Der-kelâm-ı Izid-i Bî-çûn ki vahy-i münzelest / Key buved *tebbet yedâ* mânend *yâ arzu’bla’i* (Söyleyen Câhız ve Asma’î gibi olsa da beyan ve fesahat bakımından söz³¹ nasıl aynı olabilir? [Varlığı] tartışılmaz Tanrı’nın nazil olmuş vahiy olan kelâmında *tebbet yedâ* [iki elin kurusun] ile *yâ arzu’bla’i* [ey yer, yut] nasıl benzeyebilir?) (119). Âşık’ın bu cümlelerde tıpkı insanın yükseği ve aşağısı olduğu gibi sözün de insana has bir özellik olmasından ötürünü bu sınıflandırmaya bağlı olduğunu söyledikten sonra, insan sözünün lafız ve anlam olarak birbirine benzerliğini vurgulaması ve ardından tekrar sözün “fesahat ve belagat” açısından aynı olamayacağını belirtmesi çelişkili gibi görünüyor ilk bakışta. Bununla birlikte Âşık, metinde kullandığı *küllî* kelimesinin felsefi anlamı üzerinden sözü tanımlamaya çalışmaktadır aslında. Aristo’nun *katholou* (evrensel) teriminden İslam felsefesine geçen bu kavram, “insan aklının soyutlama yoluyla [fertler ve cüzi nesnelerden oluşan] ilk cevherlerden elde ettiği ikinci cevherleri” karşılıyordu ve

³⁰ *Hâssa-i nev’i insân olup eşhâsına ‘arz-ı ‘âm olan kelâm bir cins-i ‘âlidür. Ve cins-i insân ki bir küllidür, efrâdı mütefâvitdür. Cins-i ‘âlisi galebe-i şü’ân-ı lâhut ile melâ’ikeden efzal ve nev’-i sâfili galeyân-ı şîven-i nâsût ile seg u hükdan dîn u meflûk, hâb u hâr ile ‘avâlim-i takaddüsdan ‘ayâlim-i tedennüse tenezzül idüp hardan mu’ahhar olup ber mücib-i ula’ike ke’l-en-‘âm bel hum azallu olduğu nass-ı Kur’ân’la sâbitdür. Kezâlik kelâm dahı esnâf-ı evsâfda insâna nümûdârdur. Ne ân ki lafz u lahzda mütesâvî vü mütevâzin olduğu gibi ma’nâda vü fehvâda mütevâzî vü hemvârdur. Bu ma’nâ dahı mişkât-i kelâm-ı İlâhî’den muktebesdür, isbâtta bu mazmun besdür.*

³¹ Filiz Kılıç’ın yayımında “şiiir” (119) olarak çevrilmiştir.

“birleştirme ve çokluğu (kesret) birlik haline getirip kavrama şeklindeki aklî bir işlemin sonucuydu” (539).³² Bu bir araya getirme işlemi, duyularla algılanan nesnelerin birbirlerine benzerlerinin “bütününde ortak olan anlamda birleş[tirilmesiyle]” sağlanıyordu (539). Bu kavrama başvurarak Âşık, tıpkı kişilerin her birinin diğerinden farklı olmasına rağmen birbirine benzeyen özelliklerinden dolayı tek bir “insan” kavramı içerisinde tanımlanması gibi, hiçbir sözün birbirine benzememesine karşın, onun insanlarca paylaşılmasından ötürü tek bir “söz” kategorisi altında toplandığına işaret ediyordu. Âşık böylelikle, ‘arş mazmunuyla şiirin kökeni için getirdiği aşkın perspektifi, bu kez tasavvufi çağrışımları da olan bir felsefe terimiyle sözü tanımlamak için getiriyordu. Külli kelimesinin bu tasavvufi çağrışımı, yukarıda “nasut ve lâhut” ayrımıyla da ima edilir; ancak Âşık bu anlamı, mutasavvıfların şiiri nasıl tanımlandığını anlattığı bölümde açıkça belirtir. Bu bölümde, tasavvuf ehlinin sözlerinin “ma‘kulât-i sâniyeden” yani duyulan nesnelerin akli olarak soyutlanmasıyla oluşturulmuş aklî kavramlardan verilen örnekler olduğu söylenir (173). Bu nedenle Âşık yukarıdaki pasajda sözün *mütesâvi* ve *hemvâr* olduğunu söylerken, hem küllî kavramını bir mantık terimi olarak kullanarak, her bir kişide farklı olmasına rağmen onun “insaniliğinden” dolayı sözü akli bir kategori olarak soyutluyor; hem de bu soyutlamanın tümevarımsal yöntemiyle kesretten vahdete ulaşma arasında bir ilgi kurarak ona tasavvufi bir yaklaşım getiriyordu. Böylelikle bu yaklaşım, söz *dûn* ya da *âlî* olsun onun bütün görünümelerini aynı ilahi perspektiften görerek onları paralelleştirmekte; sözün yücesinin olduğu kadar aşağısının da bu insana özgülük ortak paydasından dolayı aynı külliliğin parçası olduğuna işaret ederek onu meşrulaştırmaktadır. Kısacası sözü felsefi bir akıl yürütmeye tanımlamak, onu kapsayıcı bir tasavvufi sistem içerisine yerleştirmek

³² Ömer Mahir Alper. “Küllî”. *TDVİA*. 26. Cilt. 539-40.

anlamına geliyordu. Böylelikle, “eşek anırmamasından” daha aşağı olan söz bile aynı ilahi referansa göndermede bulunabiliyordu. İlginç olan, alıntılanan beyitlerde Tanrının sözü olan Kur’an’ın bile vahiy olmasına rağmen ayetlerinin birbirine benzemediğine dair ifadenin bu felsefî akıl yürütmeyi “ispat etmek” için kullanılmasıdır. Şiirdeki *yâ arzu’blai* ifadesi Hud Suresi’nden alınmadır. Bu sure *tehaddî*’nin, yani Kur’an’ın ilahi kaynaklı olduğunu kabul etmeyenlere karşı onun bir benzerinin getirilmesi için meydan okumanın ortaya konduğu; öte yandan ağırlıklı olarak Kitab-ı Mukaddes’te yer alan peygamberlerden bahsedilmesi nedeniyle Kur’an’ın *esatir-i evvelin*, eski toplulukların hurafeleri olmakla suçlanmasına neden olan surelerden biridir. Kaynakların aktardığına göre, şairlerin gidip Kâbe’nin duvarından şiirlerini sökmelerine neden olan bu ayet, ma‘ânî ve beyân âlimleri tarafından Kur’an’ın fesahatinin ve belagatinin üstünlüğünün göstergesiydi. Yalnızca beş ayetten oluşan Tebbet suresinin ilk ayetinden alıntılanan *Tebbet Yedâ* ise, Kur’an’ın belagatinin daha düşük seviyede bir örneği olarak görülüyordu.³³ Beyitlerin bu ayetleri karşılaştırması, Kur’an’ın yapısını belagat ekseninde inceleyen, böylelikle onun bir mucize olduğunu kanıtlamaya çalışan *icaz* yazınından kaynaklanmaktadır. Cahiz ve Asma‘î’yi yapılan referans da, onların temsil ettikleri *edeb*’le bu yazının oluşumda oynadıkları rol ile ilgilidir. İkinci bölümde bu isimlerden ve *edeb* ile Kur’an ilişkisinden ayrıntılı olarak bahsedeceğim fakat burada Âşık’ın bu beyitleri kendi aşkın bakış açısına destek olarak sunmasının, Kur’an’ın mucizesini kanıtlamak için onun “fesahati ve belagatine” başvurmayı yeterli görmediğine işaret ettiğini öne süreceğim. Sözün ne kadar “edeb” açısından üstün olsa bile “aynı” olamayacağına dair şiirin vurgusunu Âşık, kendi düşünce

³³ Bkz. Bahaeddin Khoramshahî, “Tabiat-ı İlâhî yâ İlâhiyât-ı Tabîbî: Der-Nakd-i Tefsir-i Cedîd ez-Vahîy ط ب يعث الہی یا الہ یات ط ب یعی در نقد تفسیر جدید از وحی [Haziran-Temmuz 1987] 30 Haziran 2016.

http://www.dr.soroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870402-Khoramshahi.html

sistematigine kaynak olarak kullanır ve “vahiy olduğundan kuşku olmayan sözü” bile kendi tümevarımsal çıkarımına destek olan bir “cüzilik” olarak görür. Böylelikle ilahiliğe, aynı zamanda şiirin de paylaştığı ve din-dışı temelleri olan edeb’in aktardığı “fesahat ve belagat” ile değil, aslında yine akılcı bir soyutlama yöntemi takip edilerek *edeb*’e sahip olmayan sözü de kapsayan tasavvufi bir sistemle ulaşılır.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİİR: ‘İLMİN GÜCÜ

Yukarıda, Âşık’ın İranlı ve Osmanlı öncülleriyle paylaştığı, temelde Kur’an ve hadislerden oluşan referansların aslında işlevselleşmiş bir edeb anlayışına zemin hazırladığını öne sürdüm. Mukaddimenin şiirin temel amacının Kur’an’ı anlamak olduğuna dair vurgusunun, şiiri ilmiye hiyerarşisi içerisinde bir ara konum olarak tanımlayan anlayışla denk düştüğünü göstermeye çalıştım. Mukaddimenin mutasavvıflara değil âlimlere ağırlık veren yapısının da buna işaret ettiğini söyledim. Âşık, şiiri Kur’an’ı anlamanın yanında doğrudan fıkıh pratiği için bir araç olarak gördüğünü mukaddimenin âlimler (‘ulemâ) bölümünde belirtir. Kâdîhan’ın (ö.1196) *Fetâvâ*’sından aktarılan bu cümlelerde, “bir kişi eğer Arabî ilimleri tahsil için Arap şiirini öğrenirse, o şiirde “fuhuş” bile olsa, onun adaleti hükümsüz olmaz; öte yandan bir şairin şiirinde bir kadını zina ile suçlamadığı (kazf) müddetçe şahitliği geçerli olur” denir (162). Ardından, “çaresiz bir meramı olan kalplerden (kişilerden), fetva talep etme yolunun tozuna düşmüş olanlarına şiir ile cevap verilmiştir der Âşık (162)³⁴. Ebussuud Efendi’ye kadar uzanacak fetva örneklerini önceleyen bu cümleler, şiirin meşru olabilmesi için yukarıda çizilen sınırları, bu kez bir fıkıh âlimi özelinde ele almaktadır. Bu alıntı, mukaddimede şiirin Kur’an ve hadisleri

³⁴ *Fahrü’ d-dîn Kâdî Hân, Fetâvâ’ında böyle tahkik eyler ki bir kimesne tahsîl-i ‘ulûm-ı ‘Arabiyye için şi’r-i ‘Arab ta’lîm eylese ‘adâleti sâkût olmaz eger ol şi’rde fuhş dahi olursa ve şâ’irün şehâdeti makbûledür mâdam ki şi’rinde kazf itmeye ve sâded-i üftâde olan sudûrdan niçelerden gubâr-ı râh-ı istiftâyâ üftâde olanlara şi’r ile cevâb sudûr itmişdür.*

anlamadaki rolüne dair yapılan vurgunun aslında bir İslam hukukçusunun (fakihin) mesleki pratiklerinde izlemeleri gereken yolla ilgili tavsiyeler olduğunu somutlaştırır. Alıntının çeşitli fetva örneklerini öncelemesi, şiirin daha da spesifik bir âlim grubunun bakış açısından, bir müftünün edeb'ini gösterdiği bir araç olarak görüldüğünü gösterir. Edeb ve şeriatın bir müftünün nezdinde birleştiğinin somut örneği olarak da manzum fetvalar sunulur. Bu bölümde, yukarıda vurguladığım işlevselleşmiş şiir anlayışının nasıl bir süreçten geçerek fetva verme gibi şeriat pratiklerine hizmet eder hale geldiğini açıklamaya çalışacağım. Bunun için edeb'in, önce şeriat pratiklerinin temeli olan Kur'an'la ilişkisine bakacak, onun nasıl Kur'an'ın taklit edilemezliği (*icaz*) iddialarının çıkış noktası olduğunu göstereceğim. Sonrasında *edeb*'in ilmiye müfredatına entegre edilerek *ilmü'l-edeb* haline gelme sürecine, katiplerin temsil ettiği *edeb*'in yalnızca âlimlerle özdeşleşmesine, edeb'in bu yeniden tanımlanışının Kur'an araştırmalarında oynadığı role değineceğim. Tüm bunlardan yola çıkarak, Âşık'ın fetvalar üzerinden şiiri ve *edeb*'i şeriatın gücü olarak sunmasının aslında nasıl bir tarihsel arka plana oturduğunu, yani fetvanın gücünün nasıl müftünün *edeb*'iyle ilgili olduğunu göstermeye çalışacağım. Sonrasında mukaddimede şiir ve *edeb* arasında kurulan bu bağlantının, bir âlim-edîb tipi modeli çizmeye nasıl zemin hazırladığını ve Âşık'ın sıraladığı Osmanlı Şeyhülislamı ile bu model arasında nasıl bağlantı kurduğuna değineceğim. En sonunda Âşık'ın mukaddimeye dâhil olma nedenleri hakkında otobiyografik bir açıklamada bulunacağım.

A. Şiir, Kur'an ve *Edeb* İlimleri

Âşık'ın alıntılardığı cümlelerde şiirin bir İslam âliminin öğrenmesine yardım ettiği “Arabî ilimler”; Osmanlı medrese müfredatı bağlamında temelde; lügat,

iştikak, sarf, nahiv, aruz, kafiye; bunun yanında bedî, beyan ve maani olarak üçe dala ayrılan belagatten oluşuyordu (Şimşek, 80)³⁵. Thomas Bauer’ın aktardığına göre ilk defa Farabi (ö.950) tarafından genel bir bilimler sınıflandırması içerisinde “dil ilimleri” olarak tanımlanan bu sanatlar, Zemahşerî (ö.1144) tarafından edeb ilimleri (el-‘ulûm el-edebîyye) olarak kurumsallaştırılmıştı³⁶. Makdisî’nin (ö.1452) bilimler tasnifinde “ilmü’l-edeb”, sözlü ve yazılı bilimler olarak iki ana şubeye ayrılıyor; “parmaklarla ilgili” bilgiler (el-delâlât el-benâniyye) içerisine hat sanatı girerken, sözlü bilgiler (el-delâlât el-lisâniyye) yukarıdaki “Arabî ilimler” ile büyük ölçüde paralellik gösteriyordu. Şemaya göre üçe ayrılan “söz kanalıyla sunulan bilgiler” ; yalnızca kelime ile ilgili olanlar, cümleler içerisinde biraya getirilmiş kelimelerle ilgili olanlar ve bunların ikisiyle birden ilgili olanlar olarak üçe ayrılmaktadır. Birincisine, sözcük bilimi karşılayan lügat ve biçim bilimi (morfoloji) ifade eden sarf dâhilken, “El-terkibiyye” olarak adlandırılan ikincisi, kendi içerisinde vezinli olan ve olmayan bilgiler olarak ikiye bölünerek, vezinli metinlere dair bilgiler kafiye ve aruz, vezinli olmayan söze dair bilgiler ise nahiv ve belagat bilgisini içeriyordu. Makdisî, söz ile bağlamı arasındaki ilişkiyi inceleyen *meâni* ve bir kişinin meramını iyi anlatabilme bilgisini aktaran beyanı belagate dâhil etmesine rağmen, söz sanatları bilimini karşılayan *bedî*’yi, kelime ve cümle düzeyinde söz bilgisini karşılayan “fesahate” bağlayarak gelenekten ayrılmıştı. Bauer, edeb’in bu dilsel disiplinlere ayrılarak sistemleşmesinin arkasında, edeb’in taşıyıcısı olan kâtipler sınıfının, genel bir ulema sınıfının içerisine çekilerek yok olmasının yattığını söyler. Bunun sonucu olarak edeb’in dini öğrenim müfredatının bir parçası olarak dilsel bilimler adı altında

³⁵ Şimşek, Sultan. “Sahn-ı Semân Tetimme Medreselerinde Arap Belâgatının Öğretimi ve Sekkâkî’nin Miftâhu’l-ulûm Adlı Eseri”. *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. Haz. Ömer Mahir Alper ve Mustakim Arıcı. İstanbul: Klasik, 2015.

³⁶ Bauer, Thomas. “Adab c) and Islamic Scholarship after the ‘Sunnî revival’”. *Encyclopedia of Islam, THREE*. Haz. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe vd. Brill Online, 2016.

kurumsallaştığını belirten Bauer, “eski kâtipler sınıfının mirasının” ilmiye sınıfı tarafından sahiplenilmesinin sonuçlarını şu şekilde özetler:

Ulemâ arasında edebiyata karşı filizlenen bu ilgi, özellikle retorik ve anlambilimi sahaları olmak üzere dilbilim çalışmalarındaki artan faaliyetle örtüşür. Bu sahalar, çoktan Kur’an tefsirini tamamlayıcı bilimler olarak şekillenmiş gramer ve sözcükbilimin yanında, dilbilimsel ve dini çalışmalar arasındaki yeni bağlantıyı şekillendirmeye başlar. Bu süreçte Kur’an’ın “taklit edilemezliğinin” (*icaz*) biçimsel yansımalarının araştırılması, ‘*udebâ* ve İslam âlimleri arasında ikinci bir bağ kurar; çünkü belagat ve edebi eleştiri sahalarında geliştirilen araçlar, bunların daha ileri bir düzeye gelmesine hizmet edecek âlimlerin kullanımına açılmıştır.

Bauer’in örtük olarak ifade ettiği gibi, “belagat ve edebi eleştiri sahalarında geliştirilen araçlar”, yani daha sonra Arabî ilimler olarak sistemleşecek *edeb*, Kur’an’ın *icâzı* iddialarının temelindeydi. Richard Martin’in belirttiği gibi *icaz*, Kur’an’ın içerisinde insanın ona benzer bir söz üretme yeterliliğine sahip olmadığı bağlamında geçmese de, bazı ayetlerde *tehaddi*’yi yani Kur’an’a benzer bir söz ortaya koyma konusunda meydan okunmasını baz alan İslam kelimcileri tarafından Kur’an’ın bir mucize olduğunu ifade eden bir kavram olarak kullanılmaya başlanır.³⁷ Martin, ilk örnekleri 9. yüzyıla tarihlenen *icaz* türündeki eserlerin ortaya çıkış bağlamı hakkında şöyle söyler:

Kendi topluluklarının içerisinde doğmuş ve *onlara* gönderilmiş, Tanrıdan ilham alan peygamberlere olan inanç, 7. ve 8. Yüzyıllarda İslam Devleti’nin boyunduruğuna girmiş Yahudiler, Hristiyanlar,

³⁷ Martin, Richard C. “Inimitability”. *Encyclopedia of Qur’ân*. Haz. Jane Dammen McAuliffe. Washington DC: Georgetown University, 2016. Online Erişim.

Zerdüştler ve diğer dini cemaatler arasında inancın ortak paydasıydı. Paylaşılan bu kültürel ve dini bağlamda, her bir cemaatin kitabının ve onları müjdeleyen peygamberlerinin geçerliliği hakkındaki iddialar, Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ve diğer cemaatler kadar Müslüman cemaatin içerisindeki hizipler arasında da sürüp giden bir tartışmanın konusu oldu. [...] 9. ve 10. Yüzyıllar, Müslüman mezhepleri ve Müslüman ile Gayrimüslim cemaatler arasında gerçekleşen Kur'an hakkındaki yoğun teolojik spekülasyonlar ve tartışmalar dönemi idi. Bu dönemde ki, Muhammed'in peygamberliğinin kanıtlarının ve Muhammed'in peygamberliğinin esas delili olarak Kur'an'ın nasıl tesis edileceğine dair teolojik sorunun kendi argümanlarının ana hatları geliştirildi.

Bu bağlamda İslam kelmacıları, özellikle Mutezilî âlimler, Kur'an'ı meşrulaştıracak, "Musa'nın Kızıl Deniz'i yarması veya İsa'nın ölümleri diriltmesine denk" bir mucizeyi, onun metninin "fesahati ve belagatinin" üstünlüğünde buldu. Bunu kanıtlamak amacıyla oluşan *icaz* yazını, Kur'an'ı biçimsel ve dilsel özellikleri ile ele alan, yer yer onu İslam öncesi şiirle karşılaştıran erken bir edebiyat eleştirisi geleneği üzerine bina edildi³⁸. Martin'in deyişiyle "[İslam'ın doğuşundan] üç yüzyıl sonraki süreç içerisinde, Müslüman teologlar ve edipler tarafından [peygambere karşı] suçlamaların aksinin ispat etmek için", "Kur'an'ın dilini, en saf ve belîğ Arap sözü için bir model olarak alan Arap edebiyat teorisin[den]" yola çıkılmasının nedeninin, edeb'in edebiyatla özdeşleşme sürecinden yola çıkarak yorumlanabileceğini düşünüyorum. Fars kültürü başta olmak üzere, diğer kültürlerle karşı Arap erdemlerine başvuran, bu erdemlerin en önde geleni olarak, "Arapların kitabı" şiiri

³⁸ A.g.y

öne çıkaran Cahiz'in, aynı zamanda *icaz* literatürüne zemin hazırlayanlardan biri olmasını anlamlı buluyorum. Öncü bir Mutezilî kelamcı olan Cahiz, Muhammed'in peygamberliğini ve "Kur'an'ın üstün biçimsel özelliklerini", metnin kompozisyonuna (te'lîf) ve kelimelerinin düzenlenişine (nazm) dayandırıyor. Bu nedenle Kur'an'ın *icaz*'ı iddiasının temellendiriliş biçiminin motivasyonlarından birinin, "Arapçanın diğer bütün dillerden üstün ve Arapların kusursuz belagatin kaynağı" (...) olduğuna dair Cahiz'in temsil ettiği anlayışın olabileceğini düşünüyorum. Bu "kusursuz belagat" anlayışı nedeniyle, Kur'an'ın mucizesinin onun dilsel özelliklerinde aranmasına yol açmış olabileceğini öne sürüyorum. Arap *edeb*'inin üstünlüğü anlayışı o kadar belirgindi ki, Kur'an'ın meşruiyetini onun dilinde aranmasına karşı çıkan görüşler öne sürülebiliyordu. Örneğin, Martin'in aktardığı üzere yine bir Mutezilî olan el-Nazzam'ın (ö.845) "Arapçanın konuşurlarının kendi dilsel yetenekleri el verdiği ölçüde Kur'an'a benzer bir söz üretebileceklerine" dair görüşleri üzerine Kur'an'ın mucizesini açıklamakta *icaz*'dan başka bir yorum getiren *sarfe* teorisi bina edilmişti. Bu görüşü Martin şöyle özetler:

Sarfe'nin anlamı şuydu: Araplar dilsel arılık ve belagatlerine (*el-fesâha ve'l-belâgha*) istinaden Kur'an'a benzer sözler söyleyebilmişlerdi – ta ki Peygamber gelinceye kadar. Peygamber gönderildiği zaman, bu [karakteristik] belagat onlardan alındı ve onlar bu belagate dair bilgilerinden mahrum kaldılar. Böylelikle Kur'an'a benzer sözler üretilmedi.

Cahiz ve diğer Mutezilî yazarlar tarafından Kur'an'ın mucizesinin onun dilsel özelliklerinde temellendirilişi ile bedevi Araplar arasından dilsel ve edebi malzemenin toplanışı eşzamanlı süreçlerdi. *Edeb*'in, edebiyatla özdeşleşmenin arkasında da, Arapların "bilimleri" olan unsurların bir araya getirilerek, bunların

özellikle İran kültürüne dayanan “*edeb*” eserlerine karşı, Arapların üstünlüğünün delilleri olarak sunma gayreti vardı. Bu gayreti en iyi örneklendiren kişi, yukarıda tartışıldığı gibi mukaddimenin “fesahat ve belagatini” Kur’an’la paralelleştirdiği Asma‘î’ydi. B. Lewin’in aktardığına göre, Basra dil okulunun Ebu ‘Ubeyde ve Ebu Zeyd el-Ensârî ile birlikte sonraki nesillerden dilcilerin Arap sözvarlığı ve şiirine dair bilgilerini borçlu oldukları üç temsilcisinden biri olan Asmaî, bedevi Arapların ağzından şiir parçaları toplamak için çöle yaptığı yolculuklara dair anlatılan hikâyelerle biliniyordu (717)³⁹. Asmaî’nin bu yolculuklarda “Cahiliye döneminin büyük şairlerine ait kasidelerinin tam şekillerini bulabilmek için geleneğe dair bilgisine güvenilir kişileri” aradığını belirten Lewin, eserlerinde Arap coğrafyasının topografisine, Arap kabilelerinin neseplerine, bu kabilelerin söz varlığına ve gramerine dair derin bilgisinin görüldüğünü söyler (718). Bunların arasında en önemlisi, İslam öncesi ve erken İslam dönemi şairlerinin şiir parçalarını topladığı *el-Asma‘iyyât* isimli antolojisi. Asmaî’nin bedevi Arap kültürüne yönelen araştırmalarının yanında onun “Farslara has lükslüğe karşı”, “saf Arap hayat tarzına olan eğilimini” (818) Lewin şu şekilde belirtir:

Onun tarafından anlatılan çölün eğitimsiz erkek ve kadınlarının çok sayıdaki deyişi yalnızca *belâgati* değil, aynı zamanda sade bir hayata sahip insanların samimi dindarlığını örneklemek amacını taşıyordu. Onun duygulu ve yürek yakan ağıtlara olan eğilimi – hiç hiciv aktarmadığı söylenir – kendi dini hisleri açısından Arap ırkını idealleştirmesi ile uyum içindedir (718).

Asma‘î yalnızca Arap *edeb*’ini kaydeden bir dilci değil, bu *edeb*’i Abbasi hükümdarı Harun el-Reşid’in meclisinde icra etme biçimlerine dair anekdotların başta *edeb*

³⁹ B. Lewin. “al-Asma‘î”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Haz. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth vd. 1. Cilt. Leiden: Brill, 2002.

ansiklopedileri olmak üzere çeşitli kaynaklarda kaydedildiği bir nedimdi aynı zamanda. Örneğin, bu kaynaklardan biri olan el-Husrî'nin *Zehrû'l-Âdâb* isimli ansiklopedisinde, Âsmaî'nin görgüsünün yarattığı hayranlıkla ilgili bir anekdotu Montillet şöyle yorumlar:

Burada Asma'î, bilgece deyişlerin (*hikem*) ve bilginin (*ilm*) kaynağı olarak takdir edilir. Anekdottaki misafirler bir bedevi ile karşılaştıklarında, o kendi belagatini kanıtlamak için hiçbir şey yapmamasına rağmen onun *edeb*'i karşısında hayrete düşmüşlerdir. Yani toplumsal adetler üzerine odaklanmışlardır. Bu durum, anlatıcı bize Bedevilerin görgüsüz olarak değerlendirildiğini anlattığı zaman ortaya çıkar. El-Husrî, edeb terimini görgü kuralları ve sosyal erdemleri karşılayan temel anlamında kullanır (61).

Asma'î'ye dair bu bilgiler, onun özelinde pratik ve entelektüel bilginin neden “edeb” olarak adlandırıldığına dair fikir verebilir. İslam öncesi Arap kültürü ve erdemlerine olan eğilim, Şuubiye karşıtlığı gibi siyasi motivasyonlarla da ilişkili olarak, bir yanda saray merkezli zarifler kültürünü İran *edeb*'inin belirlemesine karşı bilinçli bir tepki sonucunda ortaya çıktı. Öte yandan, bu İslam öncesi edeb havuzu, Kur'an'ın dili Arapçanın “fesahat ve belagatini” gösterdiği için çok dinli ve mezhepli bir bağlamda İslam'ın meşruiyetinin savunabilmesi aracı olarak İslam âlimleri tarafından da sahiplenildi. Bu iki ana kolun etkileşimini anlamlandırabilmek için, Ch. Pellat'nın, edeb kavramının dönüşüm süreci için önerdiği şemaya başvurulabileceğini düşünüyorum. Francis Bacon'un insan aklına dair şemasını kullanarak, edebın hafıza, tahayyül ve akıl olmak üzere üç süreçten geçtiğini öne süren Pellat, ilk aşamanın “aktif hafızaya” sahip “ravilerce” (Araplara ait) pratik değerlerin ve tarihsel geleneklerin yanında, Hint-İran anlatılarının ve Eski Yunan kültürüne ait

“dataların” biriktirilmesini karşıladığını; ikinci aşamanın ise tüm bu birikimin “orijinal Arap *edeb* yazını” yaratması ve edebiyatın oluşumunu ifade ettiğini belirtir. Ona göre üçüncü aşama olan tahayyülün akla dönüşümü, Cahiz’in eserleri ile gerçekleşir; “tahayyül gücünü gözlem ve araştırmaya yönelten” Cahiz, *edeb*’i “yalnızca sözlü bir öğreti veya ahlaki mesaj veren basit alegorik hikâyeler olmaktan çıkarıp, onu iptidai bir psikoloji ve felsefi akıl yürütme seviyesine taşır”. Buradan yola çıkarak Asma’i gibi dilbilimcilerin Bedevî Araplar arasında yaptıkları derlemelerin, Pellat’ın kategorilerinin ilkinin, hafızanın oluşturulması sürecini karşıladığını, bu birikimin de “esas faziletleri şiir ve belagat olan Arapların itibarını yükseltecek malzemeleri” arayan Cahiz’in Kur’an’ın mucizesini delillendirmekte başvurduğu “akılcı” yöntemleri sunduğunu düşünüyorum. Bu yöntemler daha sonrasında, Bauer’in işaret ettiği kâtipler sınıfının İslam âlimleri sınıfı tarafından emilme süreci sonunda, medrese müfredatının içerisine çekildi ve dini pratiklerinin gerçekleşebilmesi için bir araç geldi. Bu araçsallaşma, edeb’in doğrudan Arabî ilimler olarak kurumsallaşmasının öncesinde, yukarıda bahsettiğim edeb’i bir Arap hümanizmi olmaktan çıkararak onu profesyonelleştiren İbn Kuteybe tarafından başlatıldı. Pellat, edeb’in sistemleşmesinde İbn Kuteybe’nin rolünü şu şekilde belirtir:

İbn Kuteybe Arapları, Kur’an onlara indirildiği için hikmetin ve nihai kanıtın yegâne sahipleri olarak değerlendirdi; hakiki kültür, kutsal kitap, Arap dili ve şiir etrafında dönmek zorundaydı. Cahizci bir tatminsizlik ve kaygılı bir zihin durumuna karşıt olarak İbn Kuteybe, iyi bir Müslüman’ı fiilen ihtiyaç duyacağı bütün kültürel bilgiyle donatmak için mükemmel bir şekilde düzenlenmiş bir müfredat önerdi. Onun dini, siyasi, ahlaki ve kültürel programı inceleme ve

sorgulamayı içermiyordu; Cahiz'in aksine, meraklılığı sınırlayarak ve genel, sınırlayıcı kurallar getirerek standart bir iyi Müslüman yaratmaya eğildi. Bacon'un hafıza olarak adlandırdığı bölüm, genelde, Müslüman eğitiminin esas temeli olarak kalmalı; tahayyül yalnızca nazmı veya nesri geliştirmek için kullanılmalı; akıl ise artık Ortodoks Müslümanlar olarak telakki edilmeyen küçük bir düşünürler elitine ayrılmalıydı. İbn Kuteybe, Kelam ve Eski Yunan düşüncesine şiddetli bir şekilde tepki gösterirken özgür düşüncenin İslam'ın birliği için tehlikeli olduğuna inandı. Bu yüzden dini öğrenimi birinci sıraya koydu ve *Edebü'l-Kâtib*'in girişinde; gramer, sözcük bilimi, retorik, aritmetik, geometri, kamusal eserler için gerekli teknikler, *fikh*'in esasları, bazı tarih ile ilgili anekdotlar ve ahlaktan oluşan bir eğitim programı sundu.⁴⁰

İbn Kuteybe'nin Abbasi kâtipleri için sunduğu müfredattaki dini öğrenimin önceliği, onun edeb'in rolünü ters yüz etme amacıyla ilgiliydi. Cahiz ve El-Nazzam'da olduğu gibi Kur'an, İslam öncesi Arap erdemlerinde temellenen *edeb* üzerinden değerlendirilmiyor; tersine Pellat'nın belirttiği gibi Kur'an indirildiği için Arapların "hikmete" ve "nihai kanıt" sahip oldukları iddia ediliyordu. Bu ters yüz etme işlemi, Asma'i örneğinde olduğu gibi İslam öncesi Arap erdemleriyle özdeş *edeb*'i, Kur'an'ın yapısının ve içeriğinin anlaşılmasına yardımcı bir dil malzemesine indirgenmesine yol açtı. Bu süreç sonunda, *edeb*, *el-'ulûm el- edebiyye* haline gelerek, Kur'an'ın mucizesini kanıtlamaya çalışan eserlerin yöntemini şekillendirdi ve kâtiplerin sınıfsal dönüşümü sürecinde medrese müfredatı içerisinde sistemleştirdi. Örneğin, mukaddimede, yukarıdaki Ömer'in hikâyesinin ve diğer birkaç alıntının da

⁴⁰ Ch. Pellat. "Adab. ii. Adab in Arabic Literature". *Encyclopedia Iranica*
<http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>.

kaynağı olan Mutezilî Zemahşeri'nin *Keşşâf*⁴¹, Osmanlı medrese müfredatının en önemli tefsir kitabıydı (Şimşek 2015: 81). C.H.M Versteeg'in aktardığına göre Mutezile'nin son önemli temsilcilerinden biri olan Zemahşerî, “Şuubiye'nin İransever partizanlarına karşı Arap ülküsünün taraftarı olarak” Arap grameri, filolojisi ve sözcükbilimine, bunların yanı sıra Arapça atasözlerinin toplanmasına önemli katkılar yapmıştı (432-3)⁴¹. Öte yandan yazdığı Kur'an tefsiri *Keşşâf* (tam adıyla *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*), “belâgat ilminin esasları üzerine kur[ul]muş ve böylece Kur'an'ın i'câzını ortaya koymuştu” (Taşdelen, 222). *Keşşâf*'da Kur'an'ı belâgat üzerinden anlamaya çalışmasının arka planında, Versteeg'in belirttiği gibi Zemahşerî'nin “Tanrının vahiy için seçtiği dil” olması nedeniyle Arapçanın “bütün bilimlerin kaynağı” ve tüm bilimsel meselelerin en nihayetinde onun kavranmasına bağlı olarak görmesi yatmaktadır (433).

Bu tarihsel bağlam, Kur'an'ın ayetlerini karşılaştıran yukarıdaki beyitlerin kaynaklarını ortaya koymaktadır. İlmiye müfredatı içerisinde “âlet ilmi” (ilm-i âlet) olarak tanımlanan Arabî ilimler ya da “edeb ilimlerinin”, Cahiz ve Asma'î tarafından Arap kabile kültürünün muhafaza ettiği İslam öncesi şiirin, “fesahat ve belâgat” kaynakları olarak yeni bir İslami yüksek sınıfa sunulması sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Öte yandan Cahiz'la birlikte Arapların üstünlüğünün temeli olarak kurgulanmış *edeb*, kozmopolit bir bağlamda Kur'an'ın meşruiyetini savunma arayışı içerisinde onun “mucizesinin” fesahat ve belâgatinde aranmasının nedenidir; çünkü bunlar Arapların erdemleri olarak zaten kurumsallaştırılmıştır. Bu nedenle *Keşşâf*'da görüldüğü üzere Kur'an tefsirlerinden fıkıh usulü eserlerine, İslami bağlamda herhangi bir “dini” eylem, *edeb*'den ayrı düşünülemez. Bu nedenle araştırmacıların

⁴¹ C.H.M. Versteeg. “al-Zamakhsharî”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Haz. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth vd. 11. Cilt. Leiden: Brill, 2002.

edeb için getirdiği kadim Arap kültürü (Nallino ve Pellat), İranî gelenek (Gibb) ve Eski Yunan kökenli eğitim ideali (*paideia*) (von Grunebaum) tanımlamalarının⁴² paylaştığı *edeb*'in “din-dışı” kültürü karşıladığına dair hüküm, *edeb*'in İslam dini için hem onun meşruiyetini delillendirme hem de şeriatı öğrenme ve uygulama bakımından taşıdığı merkezi önemi görmezden gelir. Edeb'in din içerisindeki merkeziliği, *edeb*'in antolojilerin ve ansiklopedilerin yanında, medrese öğrencilerine dilbilgisel bilgi veren el kitaplarını ya da müftülere fetva verme yöntemini öğreten kılavuzlar isimlendirmesinin de nedenidir⁴³. Bu çeşitlilik nedeniyle *edeb*'e belirli bir tanım vermenin veya *edeb* eserlerini belirli kıstaslara göre sınıflandırmanın güçlüğüne Orfali, “*edeb*'i tanımlamaya yönelik her bir girişimin, bir Orta Çağ âliminin *edeb* olarak telakki ettiği bazı eserleri hariç bırakmakla sonuçlandığı” (Orfali 2012: 29) şeklindeki ifadesiyle dikkat çeker. Ben, *edeb*'in dinî ve din-dışı; Arap, İran ve Eski Yunan kültürleriyle bağlantılı unsurlar içeren bu “çok-yönlülüğünün” ancak onu tarihselleştirerek anlaşılabilirliğini düşünüyorum. Bu nedenle *edeb*'i, içeriğini her bir toplumsal grubun kendi ihtiyaçlarına göre şekillendirdiği entelektüel bir müfredat, aynı zamanda bu entelektüel bilginin hayata geçirme usullerini tayin eden ahlaki (pratik ve dini anlamlarıyla) bir bilgi şeklinde tanımlamak, onun içeriğine dair önsel belirlemeler yapmanın önüne geçebilir. Öte yandan, bu entelektüel müfredatı oluşturan unsurların ne olduğunu veya bu unsurların icra edilme usullerini, bu dini/din-dışı, Arabî veya İranî kültür gibi kategorilere ayırmak yanıltıcı olabilir; çünkü bu entelektüel müfredatı yansıtan örnekler olarak *edeb* ansiklopedileri ve antolojiler, Cahiliye şiirinden örnekler, İşret meclislerine dair anekdotlar, ayet ve hadisleri bir arada *edeb*'in görünümüleri olarak

⁴² Enderwitz, Susanne. “Adab b) and Islamic Scholarship in the” Abbasid Period”. *Encyclopedia of Islam, THREE*. Haz. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe vd. Brill Online, 2016

⁴³ Masud, M. Khalid. “Âdâb el- Muftî: The Muslim Understanding of Values, Characteristics, and Role of a Muftî”. *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Haz. Barbara Daly Metcalf. Berkeley: University of California Press, 1979.

sunabilir. Örneğin, Memluk döneminden İbn Nubâta el-Mısırî (ö.1366) isimli bir yazarın antolojisinde edîb’i nasıl tanımlandığı Bauer şu şekilde belirtir:

[Antolojinin] ilk bölümü klasik mirasın savunucusu ve yorumlayıcısı olarak *edîb*’in rolüne ayrılmıştır. İbn Nubata, dini ve seküler mirası anlamakta filolojik ve dilbilimsel yeterlilik kadar geleneğin bütün yapısına dair geniş bir bilginin gerekli olduğunu kanıtlamak için hadislerden, kadim Arap bilimlerinden, İslam öncesi şiirlerden, el-Ma‘arrî (ö.1058) gibi en yeni [?] şairlerden örnekler seçer; onlar hakkında yorumlar yapar ve yaygın hataları düzeltir. *Matla*‘ bölümünde ise zamanının *edîb*’ini, dini çalışmalar için zaruri bilgilerin taşıyıcısı, seküler Arap bilimi ve edebiyatının bir yorumcusu, bir haz ustası (*maître de plaisir*), rafine şiir ve nesir yazarı ve devletin hizmetinde bir *kâtib* olarak sunar.

İbn Nubata’da “dini ve seküler” mirasın çeşitli edebi türlerini kapsayacak şekilde tanımlanan *edeb*’le, aynı zamanda bir İslam âliminin mesleğini icra edebilmek için ihtiyaç duyduğu bilgileri karşılayan *edeb* arasındaki bağlantının, “seküler” ve dini metinlerin paylaştığı bir unsurla, onların “fesahat ve belagat” kaynakları olmalarıyla kurulduğunu düşünüyorum. *Edeb*’in dine *içkin* olması nedeniyle, İslam âlimlerinin kendi “edebi ilgileri” “dini” pratiklerinden” ayırtılamaz; çünkü bu pratiklerin temeli olan dini metinler, Tanrının ve Peygamberin olduğu kadar, “yüce bir *edeb*”in ürünüdür. Bu bakımdan, bir âlimin ilmi, Kur’an’ın “üstün fesahati ve belagatini” (icazını) anlamaya yöneldiğinden aynı zamanda “edebi” bir faaliyettir. Öte yandan bu “edebi” bilgi üzerinden şeriatın uygulanma biçimleri, örneğin fıkıh usulleri, aynı zamanda “me‘ani ilimlerinin” çalışılmasıdır. Taşdelen bu paralelliği şu şekilde anlatır:

İslâm hukuk usulüyle (metodolojisi) ilgilenen âlimler, Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarırken dilin özelliklerini de göz önüne almak zorunda kalıyorlardı. Bu açıdan fıkıh usulü kitaplarında, hurûfî'l-meânî, hakikat, mecaz, emir, nehiy vb. konuların bulunması tesadüf değildir. Bütün bu konular, belâgat ilmiyle fıkıh usulü ilminin kesiştiği noktalar. [...] Nitekim fıkıh usulü ve belâgat arasındaki sıkı ilişkiye Sekkâki ve Bahâeddin es-Sübkî (ö.773/1372) gibi âlimler dikkat çekmişlerdir. [...] Sübkî [...], “Bil ki, usûl-i fıkıh ve meâni ilimleri tam bir iç içelik halindedir. Zira meâni ilminin konusu olan haber ve inşâ, usul konularının büyük kısmını teşkil etmektedir. Usul bilginin bahsettiği, ‘Emir vücûb ifade eder, nehiy, haram kılma ifade eder’ ... vb. konuların tamamı meâni ilminin konularıdır” demektedir.

(222)

Bauer de, Sübkî'nin me'âni ilmi (biçem bilim ve edim bilim) ile fıkıh usulünün aynı konuları içermelerinin yanında “konuşucunun iletişimsel niyetleri (yani fıkıh için Tanrının ve peygamberin) ile bu niyetleri ifade etmenin çeşitli yolları arasındaki ilişkileri keşfetme[yi]” şeklindeki ortak amacı paylaşıyor oldukları şeklindeki tespitini aktarır. O halde, bir meclisteki performansında bir şairin ya da yazdığı antolojide bir edîbin fasih ve belîğ sözü onun edebinin göstergesiye, me'âni örneğinde olduğu gibi aynı bilimlerden yola çıkan bir âlimin şariat pratikleri de onun *edeb*'ine işaret eder. Bu da bizi Âşık'ın edeb ve şariat arasında doğrudan bir bağlantı kurduğu mukaddimesinin âlimler bölümüne geri getiriyor.

B. Edeb ve Manzum Fetvalar

M. Khalid Masud, “*Âdâb el-Muîî*: Değerler, Nitelikler ve Bir *Muîî*’nin Görevi” başlıkla makalesinde, İslam’ı şeriatla ilgili kavramların gelişimi üzerinden okumanın basitleştirici olduğunu söyleyerek, çağdaş araştırmaların İslam tarihinde tespit ettiğı farklı kültürel yönelimlere dikkat çeker. Ona göre edeb, felsefe, *bâtıniyye*, tasavvuf, şeriat ve kelam gibi rakip sistemler içerisinde üçünün, eğitimli erkek ideali olarak *edeb*, hukuk adamı ideali olarak *şeriat*, ermiş adam ideali olarak da tarikatın (tasavvufun) öne çıktığını belirtir (125). Masud, bu sistemlerin izole olmadığını, birbirlerinin gelişimini etkilediğini, bununla birlikte şeriat tarafından geliştirilmiş “Tanrıya mutlak itaat kavramının” ve “hukuk adamı idealinin” diğer sistemleri önemli ölçüde şekillendirdiğini söyler (125-6). Yukarıda, kelam, şeriat ve edeb arasındaki etkileşimi, âlimlerin Bauer’in “Sünni uyanış sonrası” şeklinde adlandırdığı dönemde Abbasi kâtipler sınıfının *edeb* mirasını üstlenmesi ve kelamın Kur’an’ın mucizesini delillendirmede “bütün bilimlerin kaynağı Arapçanın” fesahati ve belagatine başvurması sonucu *edeb*’in şeriatın yüce amaçları için “edeb ilimleri” olarak sistemleşmesiyle açıklamaya çalıştım. Bu nedenle, *edeb* için yapılan din-dışı kültür şeklindeki tanımların aksine, bir İslam âliminin dini pratiklerinin aynı zamanda onun *edeb*’ine bağlı olduğunu, bu nedenle onun *edeb*’inin ilminin gücüne işaret ettiğini öne sürdüm. Âşık Çelebi’nin mukaddimesindeki uzun âlimler bölümünü de, *edeb*’in şeriat gücünü temin etme şeklinde kazandığı özgül anlamı, şiirin meşruiyet çerçevesini çizmenin dayanaklarından biri yapma amacı üzerinden okuyorum. Yukarıda alıntıladığım “bir kişi eğer Arabî ilimleri tahsil için Arap şiirini öğrenirse, o şiirde “fuhuş” bile olsa, onun adaleti hükümsüz olmaz; öte yandan bir şairin şiirinde bir kadını zina ile suçlamadığı (kazf) müddetçe şahitliği geçerli olur” şeklindeki cümlede, şiirin meşruiyeti, onun “adalet”, “Arabî ilimler”, “şahitlik” gibi kavramların işaret ettiği gibi bir İslam âliminin dünyasında tuttuğı yerle sağlanır.

Öte yandan, bu dünya içerisinde şiirin görevinin, Arabî ilimleri öğrenirkenki yardımıyla sınırlı kalmadığını bir sonraki cümleden anlarız: “Çaresiz bir meramı olan kalplerden (kişilerden), fetva talep etme yolunun tozuna düşmüş olanlarına *şîir* ile cevap verilmiştir” (162-vurgu bana ait). Bu cümleyi, Burhaneddin Mergînânî (ö. 1197) ve Ebussuûd Efendi’nin (ö.1574) manzum fetvalarından verilen örnekler izler. Âşık’ın manzum fetvaları “şîir” olarak adlandırması, alıntılanan cümlede üstü kapalı bir şekilde şîir ile şariat arasında bir özdeşlik kurulmasından kaynaklanır. Bu cümledeki “saded-i üftade olan sudûr” ifadesinde “sudûr” kelimesinin “kalpler” ile “başlar, devletin ileri gelenleri” şeklindeki iki anlamıyla oynanarak, şîir ve fetva paralelleştirilir. Şöyle ki, kelime ilk anlamıyla alındığında, “biçare meramı olan gönüller”, âşıkların sevgililerine karşı duydukları “gizli derdi” yani aşkı çağırıştırır. İkinci anlamıyla alındığında ise ileri gelenlerin çaresiz dertlerini ifade eder. Meramın öznesine dair yapılan bu oyun şîir ile fetva arasında ilişki kurar; çünkü gönüllerin duyduğu “çaresiz” meramın, yani aşkın kendini ifade etme biçimi nasıl şîirse, ileri gelenlerin “çaresiz meramlarının”, yani hukuki dertlerinin ifadesi de fetvadır. Cümledeki ikinci üftade kelimesi ise çaresizliğin yanında aynı zamanda “düşmüş olma” anlamında kullanılarak “gubâr-ı râh-ı istiftâ’ya üftade olanlar” ile fetva verme yoluna düşmüş kişiler yani halk kastedilmektedir. Bu ifadeyle Âşık, hem müftülük makamının yalnızca belirli yerlerde olmasından dolayı hukuki bir derdi olan insanların fetva alabilmek için yola düşmesini, hem de fetva alma sürecinin zorluğundan doğan sıkıntıyı işaret ediyordu. İlk anlam, bu alıntıyı takip eden anekdotta görülür; burada müftü Nasr ibn Yahyâ’nın, kendisinden fetva talep etmek için makamına gelenlerin her “bin bir türlü eziyetle buraya geldik” diye serzenişte bulunanlarına manzum olarak “geldiğin yerden seni biz çağırmadık; ne de konakladığın yerlerde seni yormak isteyen biziz” diye cevap verdiği aktarılır (162).

İkinci anlam, fetva alma sürecinin zorluğu, Osmanlı bağlamında kaynakların çok sayıdaki fetva talebi ve gelişen fetva bürokrasisinin karmaşıklaşmasından ötürü fetva alma süresinin uzamasını vurgulamasından anlaşılır⁴⁴. Âşık'ın "sürekli bir ofis olarak teşkilatlanmış *fetvahane*'nin" bürokratik süreçlerini kast ediyor olabileceği, onun Ebusuud Efendi'nin fetvalarını aktardıktan sonra, şiir söyleyen Osmanlı âlimlerini sıralamaya Zenbilli Ali Efendi'den (ö. 1526) başlamasıyla desteklenir; çünkü o kurumsallaşmış bir fetva makamının ilk Şeyhülislamı olarak kabul edilir⁴⁵. Yaycioğlu, İslam âlimleri ile kamusal ve siyasi meseleler için verilen fetvaların "hükmü meşrulaştıran metinsel ve yöntemsel kanıtları içermesi" beklenirken, "uzman olmayan kişiler" için verilen fetvalarda çoğu müftünün kendi hükümlerini delillendirmediğini belirtir (78-9). Bu ayrım fetvaların neden şiir olarak verildiği konusunda bir ipucu sağlayabilir: Kamusal meseleler için verilen fetvalar, kanonik kaynaklarla desteklenme gerekliliğinden ötürü mensur olarak verilirken, bireysel sorunlar için verilen fetvalar bu tür bir olgusalığa ihtiyaç duymadığı için manzum olarak verilebiliyordu. Bu kamusal-bireysellik ayrımı, Âşık'ın "çaresiz dertleri olma" vurgusuna anlam kazandırabilir. Öte yandan, Osmanlı fetvahanesinin bürokratik süreçleri içerisinde müstefti ile müftü arasındaki iletişim fetva emini gibi araçlar üzerinden yazılı kültür içerisinde yürütülüyorsa da⁴⁶, bu uzmanlaşma öncesinde fetva istemenin ve almanın sözlü kültür içerisinde gerçekleşiyor olmasının fetvanın manzum olarak verilmesinin nedenlerinden biri olabileceğini akılda tutmakta yarar var. Masud'un aktardığına göre *Edeb el-Müftî* yazınında, müftünün fetva talep eden kişiye karşı ideal davranış biçimleri veya onun sorularını dikkatle

⁴⁴ Bkz. Ali Yaycioğlu. "Ottoman Fetva: An Essay on Legal Consultation in the Ottoman Empire". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 1997. 41-87. Yaycioğlu burada, Âşık Çelebi'nin Ebusuud'un bir keresinde bir günde 1410 fetva verdiğine dair sözlerinin kaynaklar tarafından kaydedildiğini bildirir (43).

⁴⁵ a.g.e. 45-6

⁴⁶ a.g.e. 50

dinlemesine dair tavsiyelerin bulunduğu bölümler⁴⁷, manzum fetvaların birebir bir etkileşimden kaynaklanma ihtimalini güçlendirir.

Âşık şiir ile fetva arasındaki paralelliği, ikisinin de “gündelik hayatın gerçek vakalarına” dayanan bir bireyselliği paylaşımlarıyla kurar. Bu ilişkiyi kurmak için “gönüllerin biçare niyetleri” benzetmesine başvurulması, şiir ile fetvanın paylaştığı “gerçek vakaların” cinsiyetler arası ve/ya içi münasebetlerden kaynaklandığını düşündürür. Şiir ile fetvanın ortak zemini, birincisinde ifade edilen aşkın, hukuki bir mesele haline gelerek fetvalaşması için ne kadar kısa bir mesafe olduğuna işaret etmektedir. Alıntıda fetva ile ilgili bölümden önce, şiirle uğraşan bir fıkıh âliminin ve bir şairin hukuki geçerliliği bağlamında şiir için çizilen çerçeve, onun ifade ettiği bireysel dertlerin aynı zamanda “toplumsal” olduğunu açık kılar. “Şâ‘irin şهادeti makbuledir mâdâm ki şi‘rinde kazf itmeye” ifadesindeki *kazf*, aslında bir kadını zina ile suçlamayı ifade eden hukuki bir terimdir⁴⁸. Burada şiirde kazf etmekle, şiirin açıkça bir kadına ithaf edilmesinin ya da şiirde kadının yer almasının kast edildiğini düşünüyorum. Şiirin bir kadına yönelik olduğunun gizlenmemesinin zina ile eşanlamlı olması, şiirin bireysel bir uğraş değil, kamusal alanı oluşturan bir medya olduğunu ortaya koyar ve İslam toplumlarında kadının kamusal alandaki görünürlüğüne dair tabuları bir kez daha onaylar. Ancak “Arabî ilimleri” öğrenme çerçevesinde bir âlimin şiirle uğraşmasının meşru olduğuna dair ifadede ayrıca vurgulanma ihtiyacı hissedilen “fuhuş”, şiirin “bireysel dertlerinin” cinsellikle ile ilişkisini ve bunun toplumsal/hukuksal gerilimler yaratma potansiyelini açık kılar. Bu gerilim bizi şiir ile şariat arasında bir uzlaşma bulma çabasına götürür. Yukarıda, Âşık’ın mukaddimesiyle olan ilişkisinden bahsettiğim Lâm‘î’nin dibacesindeki şu bölüm, “fuhuşun” niteliğine dair bir fikir verebilir:

⁴⁷ Muhammad Khalid Masud. “Adab al-Muftî”. *EF*³. Brill Online.

⁴⁸ Hamza Aktan. “Kazf”. *TDVİA*. 25. Cilt. 148-9.

Amma bu tâ[']ifenün imâm-ı hümmâm ve muktedâ-yı enâm, ve[l]ayetle mevsûf ve kerâmetle ma'rûf geç[in]enlerinden ba'zısı, 'ibârât-ı şîrîn ve mühezzeblerini, isti'ârât-ı şekkerîn ve müsta'zeblerini, dilberân-ı nûş-lebân-ı cihân'un evsâf-ı cân-fezâsında takrîr itmişlerdür. *'Aklen anun tahkîki ve naklen şer'a tatbîki be-gâyet müşkil görünür.* Ya'ni, her zamânda heves-bâzlık ve füsûn-sâzlık ve efsâne-perdâzlık idüp gâh ol dilberün nokta-i mevhûm-ı dehânı fikrinde pergâr-vâr sergerdân [...] gâh ol saçları reyhânın küfr-i zülf'ine "nûr-ı imânum" der... gâh şâhid ü çeng ü rebâba sermâye-i salâh ve gâh '[1y]ş ü nûş-ı şarâba mübâh okuyasın... (Tolasa 1999: 237)

Tolasa'nın aktardığına göre Lâmi'î; Hâfız, Fahreddin-i 'Irakî, Câmi gibi örnek gösterdiği şairlerin "bu makûle güftar[1] ve işbu üslûbdan eş'âr[ının], cürm ü isyâna ve küfr ü tugyâna münker" olduğunu söyler (237). Bununla birlikte o, *şî'r*'in *şer'* ile olan bu uyumsuzluğunu gidermek için *'arş'*a başvurur ve bu şairlerin "vahdet şarabı sarhoşu" (238) olduğunu söyleyerek şiir ile şariat arasındaki gerilimi "şairin tasavvufi iyi niyeti" bakış açısıyla aşar. Buna karşın Âşık, şiirin muhtemel bir şariatla çelişkili içeriğini, şairinin "bireysel dertleri" olmaktan koparıp onu bir İslam âliminin dünyasında yalnız bir "fesahat ve belagat" kaynağı olarak "el-ulûm el-edebîyye'nin" bir malzemesi, böylelikle şariat pratiklerinin bir parçası haline getirir ve onu aklar. Böylelikle Âşık, şiir ile fetva arasında bir bağ daha kurmuş olur; bu şekilde İslam âliminin "*edebî*" ilgilerinin bir parçası haline getirildiğinde şiir, onun "ilminin" ve bu *'ilm*'in en somut göstergesi olan fetvanın da gücünü belirler. Mukaddimede "edebî ve ilmin" en yüksek örneği olarak Ebussuud Efendi sunulur. Şimdi, Âşık'ın Ebussuud Efendi'yi temsilinin mukaddimenin şiir savunusu bakımından ne anlam ifade ettiğini tartışacağım.

C. Âlim-Edîb Tipi Modeli: Ebussuud Efendi

Âşık, mukaddimede dört halife ve peygamberin ashabından sonra hükümdarların ve âlimlerin birbirinden ayrıldığını, “ümerânın” İslam sınırlarının kapatılmasında ve “din işlerinin korunmasında mücahit”; “ulemânın” ise şeriatla ve “iyi ile kötüyü ayırt eden” Peygamberin sünnetinde “müctehid” olduğunu söyler. Şiirin, birinci grubun çoğu için saltanatının kumaşı (dîbâ), ikinci cemaatin büyük bölümü için ise “fazilet *kabâ*larının süsü” olduğunu belirtir (154-5).⁴⁹ Bundan sonra Âşık, bu ayrımın bir kolu olan hükümdarlara örnek olarak Emevilerden İlhanlı devletine bir Müslüman hanedanlar silsilesinin yanında “Batı ülkelerinin”, “Slavların” ve “diğer insanların” hükümdarlarını sıralar⁵⁰ ve bunların şiire olan rağbetini vurgular. Oldukça kısa olan (155-6) bu bölüme karşın, görece uzun (156-68) âlimler bölümü, Ebu Hanife ve İmam Şafi başta olmak üzere Hanefî ve Şafi âlimlerin sıralandığı bir *tabakât* metnini andırır. Guy Burak, *tabakatın*, “dini, kültürel, bilimsel veya sanatsal bir düzenin belirlediği bir kritere göre sınıflandırılmış, bir şekilde geçmişte bir rol oynamış karakter gruplarına atfedilen dereceyi” ifade eden *tabaka*’ların, ‘kuşaklara’ göre kronolojik bir biçimde organize edildiği eserler anlamına geldiğini bildirir (68)⁵¹. Burak, zamanla “farklı bilgi

⁴⁹ *Hulefâ-yı Râşidîn ve sadr-ı evvelde olan ashâb-ı güzînden sonra ‘ulemâ vü ümerâ ki biri birinden müfârik oldular, ümerâ sedd-i sugûr ve hıfz-ı umûr-ı dinde mücâhidîn oldular ve ‘ulemâ şer’-i metîn ve sünnet-i Resûl-ı mübînde müctehidîn oldular. Ol fırkanun ekserinün dîbâ-yı saltanatları şî’r idi ve bu zümrenün eyferinün tûrâz-ı kabâ-yı fazîletleri şî’r idi.*

⁵⁰ Mukaddimede Müslüman hanedanlar şu şekilde sıralanır: Emeviler, *Mervânîler*, ‘*Abbâsiyyûn* ve bundan sonra birlikte “*Âl-i Büveyh ü Gaznevîyân ü Sâsâniyân ve Sâmâniyân ve Selçukîyân ve Salgûriyân Eyyûbiyân ve İlhanîyan*”. Ardından *mülûk-ı megâribe* ve *umerâ-yı sakâlîbe* şeklinde Batı’da ve Doğu’daki Hristiyan hükümdarlar zikredilir. En sonunda, “sâ’ir tâife-i saltanat-ı nâs” ile belki de dini bakımdan bunların dışında kalan hükümdarlara gönderme yapılır. Bu silsileye, Sasaniler ne dini ne de kronolojik olarak uymaz. Âşık’ın benzer bir listeyi İbn Teymiye’nin *Sîyasetü’ş-Şerîyye*’sinin genişletilmiş bir tercümesi olan *Mi’râcü’l-iyâle ve minhâcü’l-‘adâle* isimli eserinde verdiğini aktaran Derin Terzioğlu, onun Sasaniler’in “umûr-ı ‘adl u şer uğraşmış Müslüman devletler” arasında saymasını, “basit bir dikkatsizlik” olma ihtimali üzerinde durur. Bkz. Derin Terzioğlu. “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye’nin Siyâsetü’ş-Şer’iyye’sini Osmanlıcaya Kim(ler), Nasıl Aktardı?”. *Journal of Turkish Studies* 31/II (2007): 247-75. Âşık’ın mukaddimede de Sasanileri zikretmesi, bu silsileyi belirli bir kaynaktan aldığı ihtimalini güçlendirmektedir.

⁵¹ Guy Burak. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2015.

disiplinlerine göre uzmanlaşarak”, muhaddisler, mutasavvıflar, sözlükçüler, bir mezhebin takipçileri gibi özel grupların *tabakâtı* şeklinde ayrışan bu metinlerin işlevine dair şunları söyler:

Tüm bu metinler, âlim ve uzmanların, İlim’in kaynağı Muhammed peygamberin metaforik ardılları olduğu düşüncesini paylaşır. *Tabakat* eserlerinin ana amacı, Peygamberin ilminin, belirli tipte bir ilmi miras almış farklı uzman gruplara aktarıldığı bu entelektüel silsileleri titiz bir şekilde belgelemektir. Tekil bir âlimin gözünden onun (bu bazen dışıl bir “o” olabilir) otoritesi esas olarak onu Peygambere bağlayan belirli bir aktarım zincirine olan mensubiyetinde yatar (69).

Tabakat türü, “güvenilir fikir ve doktrinler silsilelerini yeniden yapılandırması” ve “entelektüel nesepleri belgelemesi” nedeniyle Sünni mezhepler için önemli bir rol oynar; çünkü bu türdeki metinler ulemanın hükümlerinde referans vereceği otoriteleri mezhep kurucusundan başlayarak kronolojik bir biçimde örgütler (7). Burak, Hanefi tabakatlarının ve bu türdeki eserlerle “ilmin aktarım zinciri boyunca nakledildiği ve bir kadı’nın otoritesinin onun seleflerince sağlandığı” (70) şeklindeki ana düşüneyi paylaşan ulema biyografilerinin Osmanlı bağlamında 16. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren artış gösterdiğini, bunun arkasında ise “devlet mezhebinin” evrimi olduğunu öne sürer. Ona göre “emperyal ilmiye hiyerarşisinin” teşkilatlanması, “müftünün hanedan tarafından atanma pratiğinin doğuşu”, “hanedanın/devletin mezhebin yapısını ve doktrini şekillendirmesi” ve “hanedan hukukunun gelişimi” “devlet mezhebinin” oluşumuna yol açan etkenlerdir (10-1). Osmanlı bağlamında *tabakat* yazınının ortaya çıkışı da, ilmiye mensuplarını Ebu Hanife’ye dayanan bir aktarım zinciri içerisine yerleştirme ve “emperyal hukuk kanonunu” “Hanefi mezhebinin içerisindeki hukuki argümanlar ve metinlerle” şekillendirme çabasının ürünüdür (12).

Mukaddimenin âlimler bölümü de, Ebu Hanife'ye dair menkıbeler, söylediği şiirlerle başlar; onun şiirinin İmam Şafi'ninkinden “daha latif ve fasih” olduğu vurgulanır. Bu beyitlerden birindeki “Konuşuyorum ve sözümde belagat ve hikmet vardır”⁵² mısrası, Ebu Hanife'nin bir Şii âlimi olan Şeytânüttâk'ı hem ahlaki hem “edebi” anlamda *edeb*'iyle “mağlup” ettiğine dair bir anekdotun özünü verir. Bu bölümde bir Şii âlimin isminin küçük düşürüldüğü bir hikâye bağlamında zikredilmesi anlamlıdır. Ebu Hanife'yi, “miras alınmış imamlığı kendisinde bulunduran”, “soy şerefine kendisinde birleştiği” İmam Şâfi'î izler. Onun “şiir sihriinde mucize sahibi” olduğu; zamanın şairleriyle karşılıklı şiirler ve neşideler okuyarak antlaşması nedeniyle şairler arasında yüksek bir kıymeti bulunduğu belirtilir (159). İmam Şafi'î'yi yalnızca isimleri zikredilen bir imamlar silsilesi takip eder: Ebu Hanife'nin öğrencileri Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, Şâfi'nin talebesi İmam Müzenî (ö. 878); (bu üç imamdan “ve diğer imamlar, ümmetin seyyidleri” ifadesiyle ayrılan) Abdullah bin el-Mübarek (ö.797), İmam Darimî, İmam İsfereyîni, Ebu Hanife'nin oğlu Hammad. Bu iki imam grubunun arasında bir fıkıh âlimi olmayan İbn Düreyd⁵³ (ö.933), “âlimlerin ulularından” şeklinde ayrı bir ibareyle sayılır. Ardından bu imamlar silsilesine Hanefî fıkının kanonik eseri “*Hidâye*”nin sahibi” şeklinde tanıtılan Burhaneddin Merginânî de eklenir ve Merginânî'nin oğluna şer'î hükümlerinde “kendisinden duyduğu ve hatırladığı bütün şeyleri” rivayet etme iznini verdiğini ifade eden beyitler aktarılır. Bu beyitler, mukaddimede İbn Düreyd haricindeki isimlerin bir araya getirilme nedeninin yalnızca “yüksek mevkilerdeki ulemanın” şiir söyleyen örneklerini sunmak değil, aynı zamanda Hanefî ve Şafi mezheplerine mensup bir fıkıh âliminin kendi şer'î hükümlerinde rivayet edeceği “ictihad” kaynakları silsilesini yaratmak olduğunun ilk işaretidir. Yukarıdaki

⁵² *Ekûlu ve fî kavli belagun ve hikmetun.*

⁵³ Nasuhi Ünal Karaarslan. “İbn Düreyd”. *TDVİA*. 19. Cilt. 416-9.

silsilenin son halkası Merginânî'nin manzum fetvalarından örnek sunulduktan sonra, metne dâhil edilen bir âlim, tüm bu imamların ve dini metinlerin, aslında özgül bir bağlamın “entelektüel bir nesebi” olduğunu açık kılar. Bu âlim Osmanlı Şeyhülislâmı Ebus-suud Efendi'dir.

Âlimler bölümünde Ebu's-suud Efendi'nin temsil ediliş biçimi, bu bölümdeki silsileyi onun sahiplendiği bir “ilmi miras” haline getirir. Âşık burada onun için şu sıfatları sıralar:

“Âlimler peygamberin mirasçılarıdır” hadisi akçesini içeren bir hazine; “Ümmetin âlimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir” şeklindeki Peygamber sözünün tılsımını barındıran bir define; “öncekiler sonrakilere ne bıraktı” sözündeki öncekilerin bıraktıklarına nail olan; “sonrakilere eserler bırakın ve bu eserler iyi olsun” hadisine uygun olarak ilim hanının temizleyicisi; [...] yaratılışının ve sonradan kazandıklarının getirdiği saadeti danışmanı edinen kılıçvari kalemi, fazilet ülkesini tek seferde (kalemde) zapt edip haşmetli âlimler güruhunu atı durumuna getirmiş olan; faziletleri faziletli kişilerinkinin üzerinde olan fazılların fazılı; asaleti ve soyu hasebince öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinin varisi, müçtehitlerin bakiyesi, seyyidimiz, efendimiz, imamımız ve önderimiz;

Din'in hocası ve *Dünya*'nın hükümdarı / Asrın müftüsü ve âlimlerin idolü (164).⁵⁴

⁵⁴ *Kezâlik 'ulemâ veresetü'l-enbiyâ nakdinün gencînesi 'ulemâ ümmeti k'enbiyâi benî İsrâil tılsımının definesi, kem tereke'l- evvelu li'l-âhiri terekesinün m[u]hrez -ı bakiyyesi bakku ve nakkû mûcibince hân-ı 'ilmün sâhib-i tenkiyesi Ebu's-su'ûd olup sa'âdet-i fitriyye vü kesbiyyeyi tufeyl idinen tîg-i hâmesiyle kişver-i fazlı yek kaleme teshîr idüp güruh-ı pür-şükûh-ı 'ulemâyı hayl idinen el-fâzîlî'l-fâzıl fezâ'iluhu 'ale'l-efâzıl bi-hasebi'l-haseb ve nesebi'n-neseb vâris-i 'ulûm'l-evvelîn ve'l-âhirîn bakıyyetu'l-muctehidîn seyyidunâ ve mevlânâ imâmunâ vü muktedânâ*
Hâce-i dîn ü dâver-i dünyâ
Müftî-i 'asr u kıdve-i 'ulemâ

Ebussuud Efendi için “hâce-i din ve dâver-i dünya” sıfatının kullanılmasını Nevizâde Ata’î’nin (ö.1635) *Hadâiku’l-Hakâik* isimli ulema biyografisinde tespit eden Snjezana Buzov, bu tanımlamayı 16. yüzyılın sonlarına doğru yazılmış Şeyhülislam’ın nitelikleri hakkında nasihatname türünde bir eser olan *Hırzu’l-Mülûk*’tan yola çıkarak yorumlar⁵⁵. Burada şeyhülislam, “*beliğ ve fasih*”, “dini ve pratik ilimlerde uzman”, dahası bu “uzmanlığı yalnızca bir disiplinle sınırlı olmayıp farklı sahalarda bilgi sahibi” ve “her sözü âlimler için belirleyici bir önerme” olan, “kendi asrının bilginlerinden her açıdan üstün” ve “âlimlerin en âlimi olarak adlandırılmayı hak eden” kişi olarak betimlenir (163). Buradan yola çıkarak Buzov, Ebussuud’un içtihadının “yalnız bir bilgi disiplini olarak değil, aynı zamanda kendi yorumlama gücünde dini ve dünyevi meseleler hakkındaki bütün erişilebilir bilgiyi kapsayan ve kullanan taçlanmış bir ilim” olarak tanımlandığını öne sürer (164-5). Mukaddimede de Ebussuud Efendi’ye atfedilen “vâris-i ‘ulûm’l-evvelîn ve’l-âhirîn” ve “bakıyyetu’l-muctehidîn” sıfatları, onu önceki müçtehitler silsilesine dâhil ederken, “tîg-i hâmesiyle kişver-i fazlı yek kaleme teshîr idüp gürûh-ı pür-şukûh-ı ‘ulemâyı hayl idin[diği]” şeklindeki betimleme onu, yalnızca dini açıdan değil, “kalem gücüyle” yani *fesahati ve belagatiyle* hem kendi çağının âlimleri içerisinde hem de bağlı olduğu fakihler silsilesinin üstünde konumlandırır. Bu son nokta, “mevlânâ imâmunâ vü muktedânâ” sıfatlarının işaret ettiği önderliğin dini, *edeb*’i ve metnin yazarı için otobiyografik bir anlamı olduğunu açık kılan bölümde, Ebussuud Efendi’nin bir manzum fetvasıyla örneklendirilir. Âşık Çelebi, “müfti Hâce Çelebi’nin”, Emînü’d-dînü’l ‘Acemî isimli birine boşanma ile ilgili bir mesele

⁵⁵ Snjezana Buzov. “The Lawgiver and His Lawmakers: The Role of Legal Discourse in the Change of the Ottoman Imperial Culture”. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Şikago: The University of Chicago, 2005. Buzov, Ata’î’nin, Ebussuud için bilinen “insanlığın müftüsü”, “ikinci Numan” (Ebu Hanife’nin adı) gibi sıfatların yanında, “o din ve dünyadır” (huva’d-din ve’l-dünya) ve bunun manzum biçimi olarak yukarıdaki övgü ifadelerini kullanmasını “biricik” olduğunu iddia eder. Bkz. A.g.e. 164. Bu iddianın yanlışlığı böylece ortaya konmuş oluyor.

hakkında verdiğini söylediği manzum fetvayı, Farsça istifta ve cevap bölümleriyle beraber alıntıladıktan sonra metne “bu bende-i hakir” ibaresiyle dâhil olur ve bu fetvayı alıntılama nedenini açıklar. Anlattığına göre, Âşık, Ebussuud Efendi’nin “ayağını öpme şerefine” nail olarak ondan “saadetler tahsil ettiği” ve sayesinde “itibar kazandığı” vakitte, Şeyhülislam ona sözlü olarak bu istiftayı, ona verdiği cevabı ve “Bezzâzi’nin naklini” yazmasını emretmiştir (165-6)⁵⁶. Burada “Bezzâzi’nin nakli” ifadesiyle, Ebussuud Efendi’ye ayrılan bölümün hemen öncesinde alıntılanan Burhaneddin Merginânî’nin yine Farsça manzum fetvası kast edilir. Bu, hem Merginânî’nin fetvasının Bezzâzi’nin (ö.1424) *Fetâvâ* kitabında nakl edildiğinin özellikle belirtilmesinden, hem de bu fetvayı Ebussuud Efendi’nin manzum fetvasıyla karşılaştıran ifadelerden anlaşılır; Âşık muhtemelen kendi kıyasını anlayabilmeleri için tezkirenin okuyucularının bu iki manzum fetvayı birlikte görmesini istemiştir. Âşık bu karşılaştırmayı şu şekilde yapar:

Hakikat şudur ki *bunların* [Ebussuud Efendi’nin fetvası] kompozisyonunun (nazm) üslup güzelliği ve söyleyiş yumuşaklığı, lafızlarının açıklığı ve anlamının *cezâleti*, edasının letafeti açısından Burhaneddin’in kompozisyonuna karşı kesinlikle tercih edilir. Bu nerede o nerede? İkisinin arasındaki fark, *semek*⁵⁷ ve *simâk* yıldızı arasındaki mesafe kadar fazladır (166).⁵⁸

⁵⁶ *Ba’d-ez-ân bu bende-i hakîr şeref-i zemîn-bûslarıyla tahsîl-i sa’âdât ü ser-firâzî eyledükde istiftâ vü cevâbı ve Bezzâzî’nün naklin bile yaz diyü münâveleten emr buyurmuşlardır.*

⁵⁷ Burada balık demek olan *semek* kelimesinin tercih edilmesi, Arapça yazılıştta *simâk* kelimesi ile olan benzerliği bir yana, İslam kozmolojisinden kaynaklanır. ‘Acâibü’l-Mahlûkat türündeki eserlerden görüleceği üzere bu kozmolojiye göre tüm mahlûkat, büyük bir balığın üzerinde durmaktadır. Bkz. Yazıcıoğlu Ahmed Bican. *Dürr-i Meknun: Saklı İnciler*. Haz. Necdet Sakaoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999. 37. Bu nedenle Âşık, iki müftünün fetvası arasındaki farkın, yerin en altı ile gökteki yıldız arasındaki mesafe kadar fazla olduğuına işaret eder.

⁵⁸ *Fi’l-vâkı’ şol ki hakdur bunların nazmının hüsn-i sebki ve lutf-ı sekbi elfâzının selâseti ve ma’nasının cezâleti, edâsının letâfeti Burhânü’l-dîn nazmından râcih-i mutlakdur fe eyne hâzâ min zâke. Beynehumâ beyne’s-semeki ve’s-simâki.*

Bu cümleler, *şî'r* ile *şer'* arasındaki uyumsuzluğu, *edeb*'in, ulema içerisinde Kur'an'ın “gizli anlamlarını” ortaya koyarak onun “mucizesini” delillendiren bir ilim (ulumu'l-*edebiyye*) şeklinde kazandığı özgül anlama başvurarak aşmaya çalışan mukaddimenin nihai hedefini ortaya koyar. Mukaddime “şiiirin edeb'in tercümanı” olduğunu vurgulayan hadisten itibaren şiiiri bir *ilm* olarak sunma ve böylelikle onu şeriati içerisine çekme stratejisi izler. Bu bağlantının arkasında, Abbasi döneminde İran etkisi gibi kültürel gerilimler ve dinler arası bir tartışma ortamında, Arap kimliğinin ve Arapçanın üstünlüğünün kaynağı olarak *edeb*'in, *icaz* yazının Kur'an'ın meşruiyetini kanıtlama çabalarının dayanağı haline gelmesi olduğunu söyledim. Abbasi dönemi sonrasında ulemanın, İbn Kuteybe ile birlikte “insan bilimleri” anlamını kaybetmeye başlamış *edeb*'i miras almasıyla birlikte aynı zamanda *edib* kimliğine sahip yeni bir âlim tipinin ortaya çıktığını; edeb'in medrese müfredatı içerisinde sistemleştiğini; bu nedenle bir âlimin dini pratiklerinin aynı zamanda onun “edebi” ilgileri olduğunu belirttim. Yukarıdaki cümlelerde Ebussuud Efendi'nin seleflerine olan üstünlüğünün “nazmının üslup güzelliği” üzerinde temellendirilmesi, onun edeb ilimlerini Kur'an araştırmaları için “esas” haline getiren bu yeni âlim tipinin örneği olmasından kaynaklanır. Shuruq Naguib'in aktardığı üzere çağdaşları tarafından “Arap ülkelerini hiç ziyaret etmemiş biri için Allah vergisi” (4) bir belagat ve edebi üstünlüğe sahip olarak nitelenen Ebussuud, bu bilgisini, tamamen retorik üzerine kurduğu *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* isimli tefsirinde göstermişti⁵⁹. *İrşâd*, önsözde belirtildiği gibi insanların Kur'an'ın taklit edilemezliğine dair kanıtları görebilmeleri için onun “üstün niteliklerini ve fevkalade [güzellikteki] gizli anlamlarını ifşa etmeyi” amaçlamasıyla, “retorik disiplinler [edeb ilimleri] ve teolojik bir Kur'an'ın dilsel

⁵⁹ Shuruq Naguib, “Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'ûd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Quran in the Post Classical Period”. *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* XLII (2013): 1-52.

icazı kavramının kesiştiği tefsir türünün bir alt dalı” içerisinde konumlanır (10). *İrşad*’ın model aldığı tefsirler ise, “Kur’an’ın güzelliğini kavramak amacıyla Arap retoriği ve poetikasına dair bir zevk geliştirmeye yönelik bağımsız bir ilgiye” (16) yol açan Mutezilî Zemahşeri’nin *Keşşâf*’ı ile bu eserdeki “gramer, anlambilim ve retoriğe dair tartışmaları özetlemekle” beraber onun Mutezilî eğilimine karşı bir “panzehir” olan Beyzâvî’nin *Envârü’l-tenzîl*’idir (10). Naguib, Ebussuud’un yanında Kemalpaşazade gibi Osmanlı âlimleri’nde de görüldüğü üzere, *Keşşâf* ile bu “entelektüel meşguliyetin”, “şeriatın temel kaynağı olarak Kur’an’ın anlamının derinliklerine inme kaygısından” ziyade “dilsel ve edebi bir ilgiden” kaynaklandığını belirtir (16). Buradan hareketle özellikle *Keşşâf*’ın “ortodoks olmayan teolojik görüşleri” (14) göz önüne alındığında, bu iki tefsir kitabının Osmanlı ilmiye sınıfı özelinde gördüğü rağbeti Naguib şu şekilde açıklar:

Ebussuud ve onun müderrislikten Şeyhülislamlığa uzanan olağan üstü kariyer çizgisinde örneklendiği üzere, Arapçaya hâkim olma üstün bir başarıyı simgeleyebiliyordu. *O halde dil disiplinlerinin, içtihat için araçsal dini bilginin yedek parçalarından daha fazlası olduğu düşünülemeyecek bir çıkarım değildir.* Retorik de dâhil olmak üzere dil disiplinlerindeki bilgi ve uzmanlık, sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Emevi ve Abbasi kâtipler ve idareciler çevresinin daha ziyade seküler yönelimli *edeb* öğreniminden [...] çok da uzak olmayan bir şekilde, müderrislerden ve kadılardan oluşan bir Osmanlı entelektüel sınıfı için yüksek bir kültür ve prestijin işaretiydi muhtemelen (15 – vurgu bana ait).

Bu noktada, *Hırzu’l-Mülûk*’te âlimler içerisinde en âlim kişi olmayı hak eden Şeyhülislamın *fasih* ve *beliğ* olması gerektiğinin vurgulandığını hatırlayalım. Bu

kavramlar Şeyhülislam'ın dini bilgisine eklenen pratik ilim dalları olmaktan ziyade, tam da bu dini bilginin sütunlarıdır. Çünkü bu kavramlar Kur'an'ın “gizli anlamlarla dolu mucizevî nazmında” kusursuz örneklerini buldukları için, bir Şeyhülislam'ın *fasih* ve *beliğ* olması, Ebussuud'da görüldüğü üzere Kur'an'da içerilmiş bu üstün belagati ortaya koyabilecek, onun “gizli anlamlarını” ifşa edebilecek düzeyde bir ‘ilme sahip olduğu anlamına gelir. Bu “fesahat ve belagat” bilgisinin, Kur'an'a yönelik entelektüel bir ilginin sonucu olduğu Ebussuud'un selefi Merginânî'yle karşılaştırılma biçiminden anlaşılır; burada Ebussuud'un manzum fetvasının üstünlüğünün onun “nazmında” bulunması, icaz yazınında Kur'an'ın mucizesinin onun “nazmına” dayandırılmasını hatırlatır⁶⁰. Dahası bu fetvaların değerlendirilmesindeki *cezalet* gibi ölçütler, aynı zamanda Kur'an'ın dilinde tespit edilen belagat unsurlarıdır⁶¹. Bu nedenle mukaddimede “fazilet ülkesini kalemle fethettiği” ifadesinde vurgulandığı üzere Ebussuud'un öncüllerine ve çağdaşlarına olan üstünlüğünün “üslup güzelliği ve söyleyiş yumuşaklığına” dayandırılması, onun yüksek bir Arapça dil ve edebiyat bilgisine sahip ve Kur'an'ı yalnızca bir hukuk metni olarak değil, bir entelektüel bilgi kaynağı olarak da ele alabilen bu *âlim-edib* tipinin örneği olmasıyla ilgilidir. Öte yandan, Ebussuud'un âlimler arasındaki üstünlüğünün onun edeb'ine dayandırılması, mukaddimede tanımlanan şiir çerçevesini haklı çıkarır. Âşık, ilim ve irfanın koşulu bir nüktedanlığa ve *edeb* ilimlerini öğrenmeye katkıda bulunduğu müddetçe şiirin, üstün bir şeriat (Kur'an) bilgisini sunabileceğini; bu nedenle *edeb'in tercümanı olarak şiirin 'ilmin gücü* olduğunu Ebussuud üzerinden ispatlamış olur. Bunun yanında Âşık'ın mukaddimede

⁶⁰ “Şiir, Kur'an ve Edeb İlimleri” bölümüne bakınız.

⁶¹ Lafız ile ilgili bir belagat terimi olan *cezalet*, “söylenişi sert ve kalın olduğu için kulakta kuvvetli tesir bırakan kelimelerin kullanılmasını” ifade eder. Bkz. Kazım Yetiş. “Cezâlet”. *TDVİA*. 7. Cilt. 483. Yetiş, *elfâz-ı cezele* ile onun zıddı olan *elfâz-ı rakika*'nin Kur'an'da mevcut iki ifade tarzı olduğunu, “kıyamet gününden, cehennemden bahseden ayetlerde şiddet ifadesi olarak *elfâz-ı cezele* geçerken”, “cennet, rahmet, lütuf ve mağfiret söz konusu olan ayetlerde” “*elfâz-ı rakikanın*” yer aldığını belirtir. Bkz. A.g.y. 483.

sıralanan Peygamber, dört halife, Hanefî ve Şafî âlimleri, Ebussuud’a ulaşan bir aktarım zinciri olarak kurgulaması, metinde bu silsileye atfedilen ve yüksek bir *edeb*’in ürünü (hikmet ve belagat anlamında) olan şiirlerin Ebussuud’un miras aldığı bir *‘ilm* olduğunu ortaya koyar. Ebussuud’un ardından bu bölümde sıralanan âlimlerin kurumsallaşmış bir müftülük makamının şeyhülislamlarından seçilmesi, bu aktarım zincirinin Osmanlı “emperyal ilmiye hiyerarşisinin bir tabakatı” olduğunu açık kılar. Bununla birlikte Âşık’ın bu bölümde seçtiği isimlerin ortak paydası yalnızca Osmanlı ilmiyesinin en üst makamında bulunmuş olmaları değil, daha ziyade mukaddimedeki aktarım zincirinin ilettiği *edeb*’i mirası alan, âlim-edip tipini örnekleyen, “*fasih ve belîğ*” Osmanlı şeyhülislamlarını oluşturmalarıdır. Mukaddimenin amacının bir Osmanlı şeyhülislamı silsilesi vermek olmadığı, Ebussuud Efendi’nin bu sıralamanın başına yerleştirilmesinden anlaşılır; Ebussuud, ardıllarının aktardığı *edeb*’in öncüllerini de aşan bir örneği, şiir ile *‘ilm* birleşiminin cisimleşmiş hali olarak tanımlanmıştır çünkü.

Ebussuud’dan sonra bahsedilen Osmanlı şeyhülislamı ise kronolojik bir şekilde sıralanır. Öncelikle Müftî ‘Alî Çelebiyyü’l-Cemâlî olarak adlandırılan Zenbilli Ali Efendi (ö.1526) zikredilir; onun “‘ilm ile fetvanın”, “zühd ile takvanın” bir araya geldiği bir kişi olduğu; Hanefî mezhebinde “fetva dizginlerine malik” olmasıyla İmam Şafî gibi olduğu vurgulanır (166)⁶². Ardından Zenbilli Ali Efendi’nin ardılı olduğu “anların peyrevi” ifadesiyle belirtilen Kemalpaşazâde (ö.1534) gelir. Onun için sıralanan sıfatlar, Ebussuud için yapılan betimlemeyi hatırlatır: “Telif eserlerinin pazu kuvveti ile diğer âlimlerden güçlü”, “âlimlerin övücü ve fazılların birincisi”, “sözün ve yazının sahibi”, “fazilet ve hikmet meselelerinin hakemi” (167). Ardından Kemalpaşazâde’ye “halef olan” Sâdî Çelebi

⁶² *Rûm müftülerinden Müftî ‘Alî Çelebiyyü’l-Cemâlî ki ‘ilm ü fetvâ ile zühd ü takvânun câmi’i dîn-i Ahmedî ve mezheb-i Hanîf’de mâlik-i ez’imme-i fütûâ olmagla mânend-i Şâfi’îdür*

(ö.1539) yalnızca zamanının âlimlerinin seyyidi (önderi) sıfatıyla sayıldıktan sonra Âşık Çelebi'nin hayatında önemli yerleri olan, hâmisî⁶³ Kadrî Efendi (Abdülkadir Hamîdî Çelebi – ö. 1548) ile hocası ve akrabası⁶⁴ Muhyiddin Çelebi (ö.1548) zikredilir.⁶⁵ Âşık ilkin, âlimler sınıfı içerisinde yüksek bir değeri (kadr) olan, “faziletli kimseler ramazanının kadir gecesi” olarak nitelendirirken, ikincisini kişisel ilişkisini açığa vurarak “üstâdumuz”, Molla Fenârî'nin (ö.1431) soyundan gelmesine atıfla Fenârî ocağının (sülalesinin) gözü ve kandili (çeşm ü çerağ), “miras alınan ve sonradan edinilen ilmin varisi” olarak tanıtır. Âşık, tezkiresinde yeri geldiğinde bahsedeceğini belirttiği bu isimlerin her birinin, “şiir erbabı kişiler ipliğinde yüce isimlerinin” yer aldığını, şiirlerinin meşhur olduğunu, nazım incilerinin “yılların ve ayların geçişi gelininin gerdanını” oluşturduğunu söyler (167).⁶⁶

Harun Tolasa, *16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi* isimli kitabında, MŞ'nin, *Kadrî, Sâdî Çelebi*, Müslim Çelebi ve *Kemâl-i Zerd maddelerinde Fünûn-ı Edebiye ve 'Ulûm-ı Arabiye* terimlerinin kullandığını tespit ettikten sonra, “Âşık Çelebi bu terimlerin pek tabii [!] olarak tanımlarını yapmaz” der (241-vurgular bana ait). Tolasa bunun nedenini, “çünkü tezkireci edebiyat veya tenkid teorisi (nazariyatı) değil, bütün hatlarıyla oturmuş, yerleşmiş bir edebiyatın, zaten var olan ve bilinen ilke ve anlayışlarına göre edebiyat tenkidi yapmaktadır” şeklinde açıklar (241).

⁶³ Bkz. Hatice Aynur. “Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü”. *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*. Haz. Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011. 38.

⁶⁴ A.g.y. 35.

⁶⁵ Âşık, eğer bu sıralama yalnızca bir Osmanlı Şeyhülislamı sıralaması olsaydı Sâdî Çelebi'den sonra gelmesi gereken Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'yi (ö. 1547) zikretmez. Bunun nedeni, Çivizâde'nin âlim-edîb kimliğine uymaması olduğu kadar, Âşık'ın hocası Ebussuud ve tezkireden anlaşıldığı üzere bir model olarak gördüğü Kemalpaşazâde ile döneminde yaşadığı anlaşmazlıklar olabilir. Bkz. Mehmet İpşirli, “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”. *TDVİA*. 8. Cilt. 348-9.

⁶⁶ *Ve anlarun pey-revi ve nîrû-yı bâzû-yı te'lîfat ile sâir 'ulemâdan kavî olan ahmedü'l-ulemâ ve evhadü'l-fuzalâ s[u]hbân-ı beyânü'l-kilem ve'l-kalem, hakem-i fasl-ı kazâyâ-yı fazl u hikem Kemâl Paşa-zâde-i merhum ve anlara halef olan [s]eyyidü'l- 'ulemâ-yı zemânî Sa'dü'd-dîn-i sâni Sa'dî Çelebi Efendi ve makâdir-i 'ulemânun bâlâ-kadri ramazân-ı fuzalânun leyletü'l-kadri Kadrî Efendi ve encümen-i 'ilm ü zühdün şem'-i şu'ledârî çeşm ü çerâğ-ı düdmân-ı Fenârî, vâris-i 'ilm-i mevrûsî vü müktesebî üstâdumuz Muhy'id-dîn Çelebi ki her birinin hâli mahall-i iktizâsî ile merkûm ve silk-i esâmî-i erbâb-ı nazmda ism-i sâmilî manzum olur, cümlesinin şi'rleri şâyi' ü meşhûrdur ve dürer-i nazmları kılâde-i gerden-i 'arûs-ı mürûr-ı sinîn ü şühûrdur.*

Ardından Âşık'ın bu terimlerle ne kastettiğinin anlaşılabilmesi için “çağının” edebiyat nazariyat kitaplarına bakılmasını söyledikten sonra Tanzimat sonrasında yazılmış olmasına rağmen “aynı anlamı taşıdığını” tahmin ettiği bir belagat kitabına başvurur (242). Ben, ilk defa Zemahşerî'nin sınıflandırdığı *edeb* ilimlerinin, onun temsil ettiği âlim-edib tipinin Kur'an'a dair entelektüel meşguliyetinin ürünü olduğunu; Âşık'ın mukaddimesinde (Tolasa'nın iddiasının aksine) *şi'r* ile *şer'* arasında uyum sağlamak için yaptığı kuramsallaştırmanın bu *edeb* anlayışına dayandığını göstermeye çalıştım. Ebussuud'un mukaddimedeki merkeziliğinin de, Zemahşerî'nin entelektüel yaklaşımını temsil etmesi, yüksek bir Arap dil ve edebiyat bilgisini dini araştırmalarla birleştirmesinden dolayı, mukaddimenin edeb'in tercümanı olarak şiir tanımının, üstün bir ilmi güçle sonuçlandığını göstermek amacından kaynaklandığını belirttim. Ebussuud'un ardından sayılan Osmanlı şeyhülislamlarının da bir araya getirilmesi, Naguib'in Kemalpaşazâde için söylediği gibi, Osmanlı ulemasına “entelektüel meşguliyetler ve edebi verimler için bir model sun[malarıyla]” (19) ilgilidir. Bu meşguliyetlerin içeriğini, Ebussuud'un Şeyhülislamlık makamındaki selefi olmasının yanında entelektüel kimliğinin de öncülü Kemalpaşazade'nin *Keşşâf*'a ve Sekkaki'nin kanonik belagat kitabı *Miftâh*'a yazdığı şerhler ve “ortaçağ mecaz sınıflandırmasını yenilemeye girişen eserleri (21) oluşturur. Bu nedenle *MŞ*'deki maddelerde belirtildiği gibi “*ulûm-ı Arabiye* ve *fünûn-ı edebiyede* kudreti akrânında gayr-i makdûr” olan Kadri Efendi veya “*ulûm-ı Arabiye* ve *fünûn-ı edebiye*'ye düşüb Arabî inşâda kâdir [olan]” Sâdî Çelebi örneklenen *edeb*'leriyle seçkinleşmiş Şeyhülislamılar, *edeb* ilimlerine sahip olmanın aynı zamanda Şeyhülislamlık makamını kazanmak kadar yüksek bir dini/‘ilmi güce, ayrıca bu makamın getirdiği yüksek bir prestije” erişmek demek olduğunu göstermeleriyle işlevseldiler. Bu nedenle Âşık mukaddimesinde Ebussuud'u metnin

odağına yerleştirip bu edîb-âlim şeyhülislamı zikrederken, metnin tanımladığı şekliyle şiirin, *edeb* ilimleri bilgisinin vaatlerini yansıtıyordu. Bu son nokta bizi mukaddimenin otobiyografik katmanına getiriyor.

D. Âşık Çelebi: Fesahat ve Belagat'ın Vârisi

Mukaddimede Arabî ilimlerin bu kadar öne çıkarılmasının ve yukarıda gördüğümüz gibi şiirin Arabî bir *edeb* olarak tanımlanmasının, öte yandan medrese müfredatı içerisinde sistemleşen bu ilimlerdeki üstünlükleri ile seçkinleşmiş âlimlerin mukaddimenin ağırlık noktasını oluşturmalarının metnin yazarının nitelikleri ile bir ilgisi olabilir. Âşık Çelebi bir seyyiddi, yani peygamberin soyundan geliyordu ve baba tarafından büyük dedesi Seyyid Nattâ' Yıldırım Bayezid döneminde Anadolu'ya gelmiş ve Bayezid tarafından “nâzır-ı sâdât”⁶⁷ olarak atanmıştı (Aynur 2011: 29-33). Aynur, Âşık'ın çeşitli vesilelerle *MŞ*'de seyyidliğine gönderme yaptığını tespit eder. Bunlardan birincisi Âşık'ın kekemeliğini Peygamberin torunu Fatma ve Ali bin Talib'in oğlu Hasan'dan kendisine miras kalan bir özellik olarak sunmasıdır. Aynur bunun, Âşık'ın kekemeliğine dair olası “söz ve imaların” önüne geçme istemesinden kaynaklandığını öne sürer (27-8). Bu bağlamlardan ikinci ise buradaki tartışma için önemlidir: Âşık, kendi edebî gücünü de peygamberin soyundan gelmesiyle açıklar. Mukaddimenin sonuna doğru, *MŞ*'nin “başka eserlerde

⁶⁷ Aynur'un *MŞ*'nin Emîrî maddesinde tespit ettiği bu ifadeyi Âşık büyük dedesi Nattâ' ve dedesi Zeyne'l-âbidin için kullanmasına rağmen, onların akrabası olmayan ardılı Emîrî için Nakîbü'l-Eşraf ünvanını tercih eder. Bunun nedenini, dedelerinden ölümüyle beraber “seyitlerin nazırlığının” boş kalması sonrası ortaya çıkan “bazı seyyid sıfatını taşıyan rezillerin seyyidliğin namusuna yakışmayan hareketlerinin” önüne geçmek için bu makama atanan Emîrî'nin (Seyyid Mahmud bin Ubeydu'llâh), Arabistan'daki seyahati sırasında gördüğü Nakîbü'l-Eşraf ünvanını kendisi için kullanmasıyla açıklar (380). Öte yandan Hülya Canpolat'ın aktardığı üzere “emperyal Nakîbü'l-Eşraf” defterlerinin Seyyid Mahmud'la başlaması, Âşık'ın ünvanlarda yaptığı bu ayrımın Seyyid Mahmud'un seçiminden ziyade, “nâzır-ı sâdât'tan” farklı olarak Nakîbü'l-eşraf'ın kurumsallaşmış bir makam olmasıyla ilgili olduğunu düşündürür. Burada Âşık'ın mukaddimede sıraladığı müftülerin, Osmanlı bağlamında bu unvana sahip ilk kişi olduğu kabul edilen Molla Fenârî ile değil, sürekli bir ofis olarak Şeyhülislamlık kurumunun ilk temsilcisi Zenbilli Ali Efendi'den başladığını hatırlayalım. “Emperyal Nakîbü'l-Eşraf defterleri” için bkz. Hülya Canbakal. “The Ottoman State and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans (c.1500-1700). *JESHO* 52 (2009): 542-578.

olmayan niteliklerinin” (*hasîsa*) maddeler haline sıralandığı bölümde Âşık, tezkiresinin “özgünlüğünün” göstergelerinden biri olarak onun düzenlenişindeki farklılığı gösterir. Anlattığına göre o, *MŞ*’yi Molla Latîfî’nin (ö.1582) tezkiresindeki düzenlenişin taklidi olmasın diye “ebced hevvez harflerine”göre tertip etmiştir. Ardından Âşık, bu tercihi ile peygamber soyundan gelmesi arasında “Salâhü’ d-dîn Safedî’nin *Şerhü Lâmiyetü’l- ‘Acem*”⁶⁸ isimli eserine başvurarak şu şekilde bir ilişki kurar:

Peygamberin ailesi, yani Hâşimi sülalesi ve Ebü’l-Kasım aşireti, miras alınmış hal ve yayılmış fazilet gereğince, *belagat ve fesahat mirasına*, üstünlük ve doğruluk *hikmetine* âlemlerin halkından daha fazla layıklardır (268).⁶⁹

Âşık’ın *MŞ*’de kendisi gibi Hâşimi sülalesinden gelen Emîr-i Sâni için de “Hâşimî olmağa belâgat u fesâhate vârisdür” ifadesini kullandığını tespit eden Aynur, Hâşimi sülalesinden gelenlere belagatin ve fesahatin varisi özelliğinin atfedilmesini “Ben Arapların en fasih olanıyım. Çünkü Kureyştenim” hadisine bir gönderme olarak okur; fakat soy ile edeb arasındaki bu ilişkinin nedeni ve Âşık’ın tezkiresinin farklılığı için seyyidliğine başvurmamasının anlamı konusunda, “[yukarıdaki alıntının] okuyucunun aynı sülaleden gelen Âşık Çelebi’nin kültür ve edebiyat alanında seçkinliğini anımsamasına katkıda bulun[duğundan]” (29) öte bir açıklama sunmaz. Fesahat ve belagat, Adonis’in aktardığı üzere “7. Yüzyıldan 10. Yüzyıla Araplar ve diğer halklar arasındaki ideolojik mücadele ortamında” “Cahiz gibi edib ve El-Halil gibi dilcilerin, “Arap kimliğinin en açık ve en güçlü simgesi olarak gördükleri”

⁶⁸ Aynur, bu eserin Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebü’s-Safa es-Safedî’nin(ö.1363) *Lüma’u’s-Sirâc* isimli eseri olduğunu öne sürer. Bkz. A.g.y 28.

⁶⁹ *Ehl-i beyt-i nübüvvet ya’nî ‘itret-i Hâşimiyye ve ‘aşîret-i Ebi’l-Kâsîmiyye ki ber-mûcib-i hâl-i mevrûs[i] ve fazl-ı mebsûs[i] mîrâs-ı belâgat u fesâhate ve hikmet-i berâ’at u h[a]sâfete halk-ı âlemînden ehaklardır.*

bedevilerin “şiiirsel sözelliklerinden” yola çıkarak belirlediği estetik standartları oluşturuyordu (15). Cahiz *Kitâb el-Beyân ve'l-Tebyîn*'de “saf Bedevi Arapların özünü” oluşturduğunu belirttiği “kusursuz fesahati” ve bedaheti şu şekilde tanımlıyordu:

Kelimelerin harfleri ve şiirin mısraları ahenkli ve pürüzsüz, akıcı ve zahmetsiz... Zarif ve latif, esnek bir şekilde nazmedilmiş, dilde hafif olmalıdır ki bütün bir mısra bir kelime, bir kelime de tek bir harf gibi olabilsin. (14-5)

Adonis, Cahiz'in bedevi şiirinin bu “Allah vergisi bir içgüdü olan, doğaçlamaya dayanan” fesahat ve belagatinin Arapları diğer halklardan farklılaştırdığını, Arapçayı diğer dillerden üstün kıldığını söylediğini belirtir (15). Kısacası, “şehir kültürünün yazı estetiğinin” masa başı çalışmaya ve entelektüel birikime dayanan tekniklerini ifade eden *tahbir*'e karşıt olarak, fesahat ve belagat ile bedahet bedevi Arap kültürüne içkin değerlerdir ve sonrasında Cahiz gibi Abbasi edipleri tarafından Arap şiiri için bir model sunan estetik kaideler olarak kuramsallaştırılmışlardır (). Buradan hareketle, peygamber soyundan gelmenin, fesahat ve belagat ile hikmete varis olmayı ifade ettiğine dair vurgu, bu kavramların akademik bir çalışmayla kazanılmış teknikler değil, bedevi Arapların sözlü kültürünün içerisinde olmakla edinilen nitelikler olduğuna işaret eder. Cahiz'in “Arap şiirine karşı ilgiyi yalnız Araplarla ve Arapçayı akıcı bir şekilde konuşanlarla sınırlaması da” (15), fesahati ve belagati Arapların irsî, “tercüme edilemez” üstünlükleri olarak görmesinden kaynaklanır. Bu arka plan, Âşık Çelebi'nin eserinin öncüllerinden farkına dikkat çekerken seyyid kökenlerine atıf yapmasının nedenine dair bir açıklama sunabilir. Mukaddimedede, Kur'an'ı belagati açısından ele alan eserlere uygun olarak, Peygamberin sözlerinin şiir olmadığı kanıtlanmaya çalışılsa da, “Cahiliye şiirinin Kur'an'ın tefsiri olduğuna”

dair yapılan vurgunun arkasında Arapların bu irsi fesahat ve belagati paylaştığı görüşü yatar. Bu vurgu bir yandan mukaddimenin şiiri ‘ilmin gücü olarak sunma amacı için bir çıkış noktasıdır; çünkü Zemahşeri’nin ve onun takipçisi olan hocası Ebussuud’un retoriğe dayanan dini araştırmaları, Kur’an’ın Araplara has bu fesahat ve belagati yansıtmaları nedeniyle onun anlamının Arap dil ve edebiyat bilgisiyle ifşa edilebileceği esasına dayanıyordu. Diğer taraftan Âşık’ın mukaddimenin sebeb-i telifinde peygambere uzanan soyunu açık kılması, şiirin “dîvân-ı Arab ve fihrist-i dîvân-ı edeb” olduğuna dair yaptığı alıntıların Osmanlı Şeyhülislamlarının ilmi gücünü temellendirme gibi bir amacın yanında, aynı zamanda otobiyografik bir kasıt taşıdıklarına işaret ediyordu. Mukaddimedede alıntılanan hadiste, Peygamberin hükümlerindeki “anlam inceliklerinin” anlaşılabilmesi için Lebid’in divanına başvurulmasını söylemesinde örneklendiği üzere, Peygamberin “mucizeye dayanan sözünde” olduğu kadar yüce bir belagatin irsi bir edeb’e mahsus olduğuna işaret edilmesi, Âşık’ın fesahat ve belagate “soyu nedeniyle varis olduğu” iddiasının temelini oluşturuyordu aynı zamanda. Bu iddia, Âşık’ın edebi gücüyle olduğu kadar, onun ‘ilmînin üstünlüğüyle de ilgiliydi; çünkü eğer Kur’an’ın “elfâzın[ı] âzân-ı iz’anla istimâ’ ve magzâsının magz-ı nagzına a’yân-ı im’ânla ıttılâ” etmek “Arapların divanını” bilmek ile ilgiliyse, Âşık’ın soyu hasebiyle bu “divanı” miras alması, Kur’an’ın “mucizevî” anlam derinliklerini çözebilecek kadar üstün bir ilmi güce sahip olduğu anlamına geliyordu. Bu da onun, Ebussuud başta olmak üzere mukaddimesinde sıraladığı Osmanlı şeyhülislamlarını öne çıkarma biçimini anlaşılır kılar. Mukaddimesinin anlam katmanlarından biri Âşık Çelebi’nin dini ve entelektüel ilgileri birleştirmiş bir âlim-edib tipinin örneği olduğunu ispatlamak istemesiydi. Bu nedenle, metinde Ebussuud’un öncüllerine olan üstünlüğünü edebi üzerine kuruyordu: Bu, onu yalnızca kişisel ilişkisinden ya da çağdaşı bir Osmanlı âlimi için

taşıdığı önemden dolayı değil, model aldığı bir entelektüel kimliği temsil etmesi nedeniyle üstün görmesinden ileri geliyordu. Mukaddimesinin önemli bir bölümünü oluşturan şiir ve şer‘ ilişkisi, şiirin edeb’in tercümanı olarak tanımlanması, manzum fetvalara yapılan vurgu, bir müçtehitler silsilesinin kurgulanması, bu entelektüel modelin birikimini tespit etme ve bu birikime kendisinin de sahip olduğunu göstermek şeklinde çifte amaç taşıyordu. Metin boyunca âlim-edib birleşiminin kurucusu Zemahşeri’nin *Keşşaf*’ından, Kadı Beyzavî’den yaptığı alıntılar; hadis, fıkıh ve fetva kitaplarına yapılan göndermeler; kendisine ait olan veya aktardığı Arapça şiirler, şiirin meşruiyet çerçevesini çizmenin yanında, Arapça dil ve edebiyat bilgisine ve bu bilgiye dayanan ‘ilme vakıf olduğunu gösterme amacından kaynaklanıyordu. Bu nedenle, Osmanlı şeyhülislamlarını âlim-edib özellikleriyle öne çıkarıyor; edeb’e sahip olmanın ilmiye hiyerarşisinin zirvesine tırmanmayı ve fetva verecek kadar üstün bir ‘ilmi güce sahip olmanın gerekliliklerinden biri olduğuna işaret ediyordu. Şeyhülislamlara dair bu temsil biçiminin kendi kariyerine dair imaları da vardı; soyu nedeniyle “belagat ve fesahat mirasına, üstünlük ve doğruluk hikmetine âlemlerin halkından daha fazla layık” olduğunu iddia etmesi, dolaylı olarak aynı ölçütlerle betimlendirdiği bu Şeyhülislamların sahip olduğu itibara da layık olduğuna göndermede bulunuyordu. Bunun yanında Âşık’ın, MŞ’nin özgünlüğü için seyyidliğine başvurması, mukaddimenin amacını da ortaya koyuyordu. Bu giriş, tezkiresinde gösterdiği edeb’in, fesahat ve belagatin bir soyağacıydı; peygamber sülalesinin mirasına sahip olduğu iddiasının, seyyidliğin kendisine getirdiği imtiyazları tezkiresi için de kullanmaktan⁷⁰, ona şık bir kılıf uydurmaktan ibaret kalmadığının ispatıydı. MŞ’nin Latifi’nin tezkiresinden farkını belirtirken soyunu öne çıkarmasının nedeni de, tezkiresinde rakipleri için yaptığı gibi

⁷⁰ Bkz. Aynur 2011: 29.

onları ırksal olarak aşağılamak değil⁷¹, mukaddimesinde kökenlerini gösterdiği, irsi olarak sahibi olduğu “tercüme edilemez” fesahat ve belagatin, onu sonradan kazananlara karşı üstün olduğunu göstermekti.

Mukaddimenin *edeb* ve Kur’an arasındaki ilişkiyi vurgulayan kaynaklarının Ebussuud’un modeli olduğu âlim-edîb tipinin entelektüel müfredatını karşıladığını ve mukaddimede bu birikimin serimlenmesindeki amacın, Âşık Çelebi’nin bu entelektüel kimliğin ifade ettiği edebi ve ilmi güce sahip olduğunu gösterme amacıyla ilişkili olduğunu öne sürdüm. Bu yorumu desteklemek adına, Âşık’ın Ebussuud’un fetva kâtibi olarak mukaddimeye dâhil olduğu bölüme dönmek istiyorum. Burada Ebussuud’un “istiftâ vü cevâbı ve Bezzâzî’nün naklin bile yaz diyü münâveleten emr buyur[ması]” üzerine, Âşık’ın Merginâni’ye üstün bulduğu fetvayı “bunların” şeklinde çoğul olarak ifade ettiğini hatırlayalım. Âşık’ın bu ifadeyle bir önceki cümlede ayrı ayrı zikrettiği *istifta* ve *cevab* bölümlerini kastettiğini, fetvanın edebi üstünlüğünü cevabı yazan Ebussuud kadar, fetva kâtibi olarak istiftayı yazan kendisine de atfettiğini düşünüyorum. Yaycıoğlu’nun Osmanlı fetvahanesi için belirttiği üzere, fetva isteyenlerin sorularının müsevvidler tarafından “uygun bir hukuki formatta yeniden yapılandırılarak” yazılan istifta bölümü, “fetvadaki hukuki sorunsalı belirlediği ve cevaplar yalnızca bu sorunsalı olumlayan veya olumsuzlayan kısa ifadelerden oluştuğu için “fetva yapımının en kritik süreciydi”(50). Yukarıda belirtildiği gibi fetva talebinin yoğunluğu ve Osmanlı Şeyhülislamlarının yüzlerce fetva vermek zorunda kalması, kâtiplerin önemini daha da artıyordu. Bu nedenle Yaycıoğlu, Ebussuud’un “fetvahane kâtiplerine fetvanın dili ve biçimi ile ilgili bilgiler; uygun bir fetva metni formüle etmeye yönelik talimatlar vermek için” *Fetva Eminlerine [ya da kâtiplerine] Tenbihler* isimli bir risale

⁷¹ Bkz. Aşık Çelebi 2010: 1237-8.

yazdığını aktarır (52). Ebussu‘ûd burada gramer yanlışlarının yanında, “hukuki terminolojinin doğru teknik kullanımları” hakkında kâtiplere uyarılarda bulunur (52-7). Bundan dolayı Âşık’ın Ebussu‘ûd’un fetvasının *istifta* bölümündeki payı yalnızca soruyu yazıya geçirmek değildi, metnin dil ve hukuki açıdan doğruluğunun doğrudan nedeniydi. Bu nedenle Ebussuud’un fetvasının Merginânî’ninkine olan üstünlüğünün vurgulaması, aynı zamanda Âşık’ın mukaddimede tanımladığı şekilde *şi‘r* ve *şer‘* uyumu zemininde, âlim-edip tipinin örneği olduğu iddiasını ortaya koyuyordu. Başka bir şekilde ifade edersem, Âşık’ın âlimler nezdinde şiirin ilmi bir güç olduğunu gösterme hedefini “kalemdeki gücüyle” tüm âlimlerin üzerinde olarak sunduğu Ebussuud üzerinden gerçekleştirmesi, aynı zamanda onun, Şeyhülislam’ın fetvasındaki payı nedeniyle mukaddimede tanımladığı *edeb*’e sahip olduğu anlamına da geliyordu. Bu yorum Âşık’ın da tam da mukaddimesinin odaklarından biri oluşturan Ebussuud bölümünde metne dâhil olma nedenine, yalnızca onla hoca-öğrenci ilişkisini ifşa etme niyeti dışında bir anlam getirir. Öte yandan Âşık’ın Ebussuud’un Merginânî’yle kıyasladığı fetvasında kendine payına işaret ediyor olma ihtimalinin kuvvetliliği, fetvayı talep eden kişi olduğunu belirttiği Emînü’d-dînü’l-Acemî’nin ismini bütün tezkire içinde bir tek bu bölümde, o da “bir kimesne” sıfatıyla anmasıyla desteklenir. Çünkü Âşık’ın *MŞ*’de herhangi bir şekilde yer vermediği bu kişiyi Ebussuud’un edebi gücüyle ortaklaştırmak istemesi için bir neden yoktur.

SONUÇ

Bir önceki bölümde Âşık'ın mukaddimesinde tanımladığı şiir anlayışını, Osmanlı Şeyhülislamlarının edîb-âlim kimlikleri ve dine entelektüel bakış açıları içerisine yerleştirdiğini söyledim. Âşık'ın Ebussuud'un fetvasını edebî açıdan öncüllerine üstün bulmasının, Şeyhülislam'ın fetva kâtibi olduğunu belirtmesinden hareketle onun âlim-edib tipiyle özdeşleştiğine ve bu entelektüel birikime sahip olduğu iddiasına işaret ettiğini öne sürdüm. Burada Naguib'in, Ebussuud Efendi, Kemalpaşazade, Muhyiddin Çelebi gibi ilmiye hiyerarşisinin en üst makamlarında bulunan âlimlerin bu *âlim-edîb* kimliğine sahip olmaları dolayısıyla, Osmanlı uleması nezdinde dil disiplinlerinin [ki ben bunu edeb/Arabî ilimler/i olarak anlıyorum] yüksek bir kültür ve prestiji karşıladığına dair gözlemini hatırlatmak istiyorum. Acaba Âşık'ın, mukaddimede kendisini bu entelektüel kimlikle özdeşleştirmesinin, kariyer idealleri ile bir ilgisi var mıydı? Bilindiği gibi Âşık'ın kariyeri, dedeleri gibi “sâdât nazırı” olarak değil, orta düzey bir kadı olan babası Seyyid Ali'nin (ö.1534-5) ölümünden sonra, İstanbul'a gelip ilmiye yoluna girmesiyle şekillenmişti. Burada, büyük ihtimalle babasının Kadrî Efendi, Murtaza-zâde, Nihâlî Cafer Çelebi gibi nüfuzlu âlimlerden oluşan çevresi ve anne tarafından dedesinin eski Rumeli kazaskeri Müeyyedzâde (ö.1516) olması nedeniyle Muhyiddin Çelebi, Ebussuud Efendi, Sürûrî Çelebi, Taşköprüzâde, Emir Gîsû, Arabzade Abdülbaki Efendi gibi önde gelen âlimlerden eğitim görür (Kılıç 2011: 31). *MŞ*'nin Hayali Bey maddesinde, onunla olan arkadaşlığını anlattığı bölümden Sahn-ı Semân

medreselerinde öğrenim gördüğü anlaşıyor (Kılıç 2011: 1548). Henüz danışmentken, büyük dedesi Seyyid Natta ile birlikte Anadolu'ya gelen Emir Sultan'ın (ö.1429[?]) Bursa'daki vakıflarına mütevellilik, İstanbul mahkemesinde ve mukaddimesinde anlattığı üzere Ebussuud Efendi'nin hizmetinde fetva kâtipliği yapmıştır. Kılıç, Âşık'ın tahsilini tamamlamasına rağmen, önce hocası Muhyiddin Efendi'nin 1547'deki ölümü üzerine icazetname alamadığını; ancak mahkemede davasını ispat etmesi sonucunda mülazım olarak kaydedildiğini Ata'î'nin *Şakayık Zeyli*'nden aktarır (34). Ardından Âşık'ın mukaddimesinde “başa kazâdur geldi gördüm, zarûrî kazâyâ rızâ virdüm” (248) şeklinde ifade ettiği kadılık kariyeri başlar. Âşık mukaddimesinde kadılık görevleriyle, “yukarıya ve aşağıya, inerek ve çıkarak, az giderek, uz giderek, güneye ve kuzeye bütün Rumelini bir uçtan diğer uca” dolaştığını söyler (248) ve bu hayattan duyduğu sıkıntıyı şu beyitlerle açığa vurur: *Kazı olaldan gönül mihnet beyâbânındadır/ Bilmezem kimdür diyen devlet kazâ yanındadır* (249). Ben mukaddime Âşık'ın “devletin ne olduğunu bilmeyenlerin kazada olan kişiler” olduğuna dair yaptığı bu vurgunun, *kasabat kadısı* olmaktan ötürü ilmiye hiyerarşisinde yükselememesinden ve payitahtta görev alamamasından duyduğu pişmanlıkla ilgili olduğunu düşünüyorum. Abdurrahman Atçıl ilmiye içerisinde iki kariyer yolunu ifade ettiğini belirttiği *kasabat kadıları* ile *mollalar* arasındaki farkı şu şekilde tanımlar:

Genel olarak söylenirse, *kasabat kadıları*, kariyerlerinin başlarında daha iyi maaşlar alabilmek için küçük kadılıklarda hizmet etmeyi seçen ilmiye görevlileri grubudur. Bunun karşılığında, bu gruptakiler en yüksek makamları elde etme şanslarını kaybederler. *Mollalar* ise, kariyerlerinin sonunda yüksek düzeydeki karlı pozisyonlara ulaşabilme amacıyla, başlangıçta düşük gelir getiren medreselerde bir

müderreslikle kariyerlerine başlayan grubu oluşturur. Bazı kadılıklar ve kazaskerlikleri içeren bu yüksek düzey makamlar mevleviyetler olarak adlandırılır (490).⁷²

Atçıl, Ata‘î’nin *Şakayık Zeyli*’ne dayanan çalışmasında, 16. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren *kasabat kadıları* ile *mollaların* izlediği kariyer yollarının ayrıştığını; bazı istisnalar olmakla beraber bir mülazımın müderresliği değil, başlangıçta ondan daha iyi gelir getiren kadılık kadrolarını seçtiği takdirde mesleki yükselişinin kesildiğini tespit eder (499). O halde Âşık’ı, mülazım olduktan sonra, ona arzuladığı yüksek mevkileri açacak müderresliği değil de *kasabat kadılığı* yolunu seçmek zorunda bırakan neden neydi? Aynur, Âşık’ın müderres olmamasını, peygamber soyundan geldiğini söyleyerek güzel bir sebebe bağlamaya çalıştığı kekemeliği ile bir ilgisi olabileceği imasında bulunur (36). Öte yandan Atçıl’ın *kasabat kadılığı* seçmenin arkasında daha erken maddi gelire kavuşmak isteği olduğuna dair tespiti, Âşık için de geçerli olabilir. *Divan*’ında yer alan “Hace Çelebi Efendi’ye” yani Ebussuud’a verildiği belirtilen ve içeriğinden henüz bir danışmentken yazdığı anlaşılan kasidesindeki şu cümleler, mukaddimesinde vurguladığı “zorunluluğun” neden kaynaklandığına dair bir fikir verebilir:

Ben ki bir derd-mend ü nâ-çârem

Zâr u dîl-haste vü garîb ü gedâ

Efkarü’l-hâl-i firkâ-i fukarâ

Ez’afü’l-bâl-i zümre-i zu’afâ

‘Âşık ibn-i ‘Aliyy-i Nattâ’î

Bende-i kemterîn-i âl-i ‘abâ

Valideyn öldi nâ-tüvân kaldum

⁷² Atçıl, Abdurrahman. “The route to the top in the Ottoman ilmiye hierarchy of the sixteenth century”. *Bulletin of SOAS* 72/3 (2009): 489-512.

Erş ile habbe degmedi kat'â

Geçdi zilletle altı yıl 'ömrüm

Fark olunmadı gamla subh u mesâ⁷³

Bu beyitlerden, Âşık'ı kadılık yoluna girmeyse zorlayan sebebin, anne ve babasının ölümünden kaynaklanan yoksulluğu olabileceğini düşündürüyor. Âşık, büyük ihtimalle maddi endişelerinden ötürü düşük akçeli medreselerde hocalık yapmayı değil, ona ihtiyaç duyduğu geliri bir an önce getirecek kazaya gitmek durumunda kalmıştı. Mukaddimede de Rumeli'yi kadılık görevleriyle dolaştığını söyledikten sonra, “ne ân ki mâl ü menâl ü hâl u me'âl ile gânimet bulmuşdum” (248) demesi, kadılığın bütün mihnetlerine rağmen en azından gelire kavuşmakla teselli bulunduğuna işaret eder. Öte yandan Âşık'ın mesleki hareketliliği Rumeli kadılıklarını dolaşmaktan ibaret kalsa da, mukaddimede ve Divan'ında görüldüğü üzere kadılık kariyeri boyunca payitahttaki yüksek görevleri talep etmeyi bırakmamıştı. Özellikle *Divan*'ındaki Ebussuud Efendi ve Muhyiddin Çelebi gibi hocalarına, ismini vermediği Padişahlara, Sadrazamlara, Nişancılara, Defterdarlara yazdığı kasidelerinde, sürekli Peygamber soyuna sahip çıkmalarını, faziletleri nedeniyle kendisini himaye ederlerse “bin görüp bir almış” olacaklarını vurguluyor ve onu “çerağ” edinmelerini istiyordu. Örneğin bunlardan birinde,

'Arûs-ı bahta virmişken talâk idüp yine ric'at

Nişân için konuldu hâtem-i mühr-i Süleymânî

Yürek oynaması tutmuşdı dehri ıztırab ile

Sadâret sadrına geçdün oturdı yirine cânı

N'ola gitdiyse elden bir iki gün hâtem-i devlet

Ki dirler dîv almış bir zemân mühr-i Süleymânî (Kılıç 1988:18)

⁷³ Kılıç, Filiz. “Âşık Çelebi Divanı”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 1988.

beyitlerinden dolayı I. Süleyman (ö.1566) döneminde iki kez sadrazamlık yapan Rüstem Paşa (ö. 1561) olduğunu düşündüğüm muhatabından Âşık, *şiir ve inşâ bilgisinin yanında “‘ilm ü irfanını”* göstereceği katiplik görevi talep ediyordu:

Çerag idin Muhammed âlini eyyam-ı ‘adlünde

Ki ekser uluların sebz olur şem’-i şebistânı

Yalınız şi’r ü inşâdan dem urmaz ‘Âşık-ı şeydâ

İder hem da’va-i fazl ü kemâl u ‘ilm ü irfânı

Kitâbet hizmetin emr it mükâtib kulun olayın

Cihânun beglüğinden yeg bilürem Hak bilir anı (Kılıç 1988: 19-20)

Âşık, Şerife-zâde Efendi’ye (?) defterdar olduğunda sunduğunu belirttiği bir başka kasidesinde ise daha iddialıdır:

Tîg-i fazl ile müsellemdür bana mülk-i kemâl

Hınk-ı tab’ ile benümdür şimdi meydân-ı şeref

Hak bilir bin baş hakkumdur ri ‘âyet öndüli

Ger olursa imtihân erbâb-ı irfân-ı şeref

Ekser eşrâf u ekâbir şem’-i cem’-i sebz olur

‘Âşıkı id[i]n çerâg ey şem’-i evvân-ı şeref (Kılıç 1988: 35)

MŞ’de ise, mukaddimesinin sebep-i telifinde yer alan ve II. Selim’e atfedilen kasidede padişaha Nakibü’l-Eşrâf’lığın “hakki” olduğunu söylüyordu:

Koyalum gayrı hep leffâflıkdur

Benüm hakkum nakîb eşrâflıkdur

Ebâ’an ced bana mîrâsdur ol

Ata yirin tutarsa nola ogul (Âşık Çelebi 2010: 272)

Bu beyitlerin yanında Âşık’ın tezkirede büyük dedelerinin “sâdât nâzırı” olma hikâyesinin ayrıntılı olarak anlatışını Aynur, Âşık’ın Nakibü’l-Eşraf’lık makamı için

“kendi beklenti ve isteklerinin dile getirilişı” olarak yorumlar (33). Diğer taraftan Âşık’ın aynı kasidede padişaha “kapısında olan yüz bin mansıptan” kendisine uygun olan birini bulmasını, ondan “erkân ve ayan” olmayı talep etmediğini, sekbanı ya da kapıcısı olmaya razı olduğunu söylemesi (Âşık Çelebi 2010: 271), onun isteklerinin *Nakibü’l-Eşraf*’lıkla sınırlı olmadığını düşündürür. Aslında, yukarıdaki beyitler Âşık’ın *Nakibü’l-Eşraf*’lığı bir kariyer hedefi olmaktan ziyade, padişah tarafından bu görevin ilk olarak büyük dedesine verilmesine ve sonra da onun oğluna geçmesi nedeniyle kendisinin hakkı olan bir makam olarak gördüğüne işaret etmektedir.⁷⁴

Aynur’un ifade ettiği gibi Âşık’ın kadı olmaktan çok da “hoşnut olmadığı” ortadadır. Mukaddimesinde “zihnin kasveti ve hatıraların çokluğu nedeniyle şiir ve inşa nakşının gönül levhasından memhû, nazm ve nesir biçimindeki eserlerinin su ve çamur mayasından arı” sözleriyle işaret ettiği olumsuzlukları şu “hasb-i hâlle” ifade eder: *Gurbetde garîb şâdman olmaz imiş* (249). Âşık, burada anlatmadığı “kasvetinin” nedenlerini *MŞ*’de, kadılık hatıralarının karakterlerini oluşturan şairlere ayırdığı bölümlerde açacaktır. Bunların arasında Âşık’ı en çok yaralayan, kendisinden önceki Narda kadısı olan Musa’nın düşmanlığıdır; Âşık, Alaiye kadılığına “sürülmesine” yol açan bu olaydan hem mukaddime, hem de *MŞ*’nin Fevrî maddesinde ayrıntılı bir şekilde bahseder (Aynur 2011: 47-8). Öte yandan Âşık’ın kadılıktan duyduğu mutsuzluk, onun *MŞ*’de şiir için yaptığı gibi, diğer eserlerinde, özellikle de *Mirâcü’l-ayâle*’de kadılık kurumunu da şeriatın bakış açısına göre tanımlama gayretinin de nedeni gibi görünüyor. Terzioğlu, yukarıda zikredilen makalesinde *Mirâcü’l-ayâle*’nin “bir kadı ve münşi olarak layık olduğu yere gelemediğini düşünen Âşık Çelebi’nin siyasi söylemiyle örtüştüğünü” belirtir

⁷⁴ Yine de Tufan Buzpınar, “Osmanlı hiyerarşisinde önemli bir yer edinen nakibül-eşraf[ın]” genellikle ilmiye mensuplarından seçildiğini bildirir. Aktardığına göre Nakibü’l-Eşraflar arasında kadı, kazasker ve şeyhülislam da vardı. Bkz. Ş. Tufan Buzpınar. “Nakibüleşraf”. *TDVİA*. 32. Cilt. 322-324.

(259). Onun aktardığına göre “Osmanlı aydınlarına, şeriat üzerinden bazı Osmanlı siyasi pratiklerini eleştirme imkânı veren” bu metnin çevirisine Âşık uzun bir şekilde kadılık kurumunu ele alan telif bölümler ekler; bu kısımlarda “kadılık yapmanın şer‘en caiz olup olmadığını” tartışır ve “Osmanlı devletinde rastlanan kötü kadıların dökümünü” yapar (259). Âşık’ın *Mirâcü’l-ayâle*’nin dayandığı İbn Teymiye’nin *Siyâsetü’ş-Şerîyye*’sinin yanında Gazzali’nin *Nasihatü’l-mülûk* ve Hatibzade’nin *Ravzü’l-Ahyar* isimli nasihatname türündeki eserleri de çevirdiğine dikkat çeken Terzioğlu, Âşık’ın bu ilgisinin “Kanuni Sultan Süleyman’ın saltanatının son yıllarından itibaren Osman seçkinleri arasından baş gösteren daha genel bir memnuniyetsizlik ve endişe iklimi[yle]” ilgili olabileceğini öne sürer (251). Buradan hareketle Âşık’ın kadılık kurumu eleştirisinin arkasında da liyakat sisteminin bozulmasından duyduğu rahatsızlığın olduğu söylenebilir. Âşık, *Divan*’ından yola çıkarak ilmiyeden *kalemiye* sınıfına geçme arzusu taşıyor gibi görünse de; o, örneğin kendisiyle aynı “endişe iklimini” paylaşan çağdaşı Gelibolulu Mustafa Âli (ö.1600) gibi sistemdeki bozukluklar için kanunu yani örfi hukuku değil, şeriatı vurguluyordu.⁷⁵ Bu nedenle, Âli’nin “müftiyân-i kavânin-i padişâhân” sözleriyle şeyhülislamla paralelleştirdiği ve esas kariyer ideali olan *nişancılığın* aksine (Fleischer 1994: 96), Âşık, *Divan*’ında ve mukaddimede görüldüğü üzere, “dinin ve devletin” önderi olarak gördüğü Şeyhülislamlığı model alıyordu. Bununla birlikte, Âli’nin nişancı olmayı açıkça talep ettiği eserlerinin aksine Şeyhülislam ya da üst düzey kadılık rütbeleri gibi bir talebi yoktu; bunun nedeni kendi kariyerindeki zorluklar nedeniyle kasabat kadılığını seçmesinden ötürü mevleviyet kadılıkları yolunun kapanması olabilir. Öte yandan, Âşık’ın böyle bir niyeti olduğu da şüphelidir. Âşık’ın Şeyhülislam’lığı idealleştirmenin arkasında, mukaddimede

⁷⁵ Bkz. Cornell H. Fleischer. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*. Çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.

görüldüğü üzere, bu makamı dini ve dünyevi ilmi şahsında toplayan en yüksek otorite, şeriatın ve *edeb*'in birleştirici gücü olarak görmesinden ileri geliyor gibi görünür. Âşık, kendi zihniyet dünyasının teorik ve pratik anlamda mükemmelleşmiş örneğini müftülüğün oluşturduğunu düşünüyordu. Bu, daha hocası Muhyiddin Çelebi'ye seslendiği *Divan*'ın ilk kasidesinde görülür. Kasidenin Muhyiddin Çelebi şeyhülislamken yazıldığı içeriğinden anlaşılıyor; bu nedenle Âşık kasideyi yazdığı sıralarda henüz medrese öğrencisi olmalıdır. Burada mukaddimedede Ebussuud için kullandığı “dinin hocası ve dünyanın hâkimi” sıfatını Muhyiddin Çelebi için kullanır ve onu mukaddime için anlamlı olan şu yönleriyle betimler:

Cenâb-ı Muhyî-i dîn mâhî-i gâm hâmî-i İslâm

Şeh-i erbâb-ı fetvâ hâce-i dîn dâver-i dünyâ

Eger ‘ilm-i tefâsiri hadîsün olmasa Keşşâf

Meşârikle Mesabih olmaz idi gün gibi peydâ

Beyânundur bedî‘ ile ma‘âni bâbında Miftâh

Kelâmun rûh-perver mantık-ı ‘Îsâ durur gûyâ (Kılıç 1988: 13)

Bu beyitlerden Buzov'un öne sürdüğü gibi “dinin hocası ve dünyanın hükümdarı” sıfatlarının Ebussuud'a özgü olmadığı görülüyor. Beyitlerin Muhyiddin Çelebi'nin tefsiri ilmini *Keşşaf*'la, belagat ilmini *Miftah* ile paralelleştirmesinden yola çıkarak bu betimlemenin, dini ilimlerde olduğu kadar, *edeb* ilimlerinde seçkinleşmiş Şeyhülislamı tanımladığını düşündürür. Bu birleşim, mukaddimedede de görüldüğü üzere, Âşık'ın zihniyet dünyasını ve onun eserlerinin ana hedefini oluşturmuştur. Âşık, yüksek makamlara göre önemsiz kadılıklarda geçirdiği kariyerinde, ‘ilmini ortaya koyacağı alan olarak edebi faaliyeti görmüştü. Bu nedenle kişisel olarak deneyimlediği kadılık kurumunun yozlaşmasından, şairler tezkiresindeki şiir kuramsallaştırmasına yazarlık faaliyetini, yalnızca *edeb*'ini, fesahat ve belagatli söz

söyleyebilme becerisini değil, aynı zamanda ‘ilmini göstermeye adadı. Kadılık kariyerinde yaşadığı olumsuzluklar, açıkça talep ettiği payitahtta görev alma isteğinin gerçekleşmemesi, onun yazarlık motivasyonunu da belirledi. Âşık, tıpkı Âli gibi kendi kariyerinden duyduğu mutsuzluğu, gördüğü düşmanlıkları, genel bir kurumsal bozulmayla özdeşleştirerek, kendine yeni bir güç alanı yarattı; bu bozulmaya çözüm üretmeyi amaçlayan telif/tercüme eserleriyle, kendi ilmî ve edebi birikiminin “yozlaşmanın” önüne geçmek için gerekli olduğunu ortaya koyuyordu. Onun, model aldığı Şeyhülislamın içtihatlarında somutlanan âlim-edîb kimliğini kendine mal etme yöntemini de, *edeb*’in şeriatın hayata geçirilmesinin temel aracı olarak görmesi, âlim ve *edîb* kimliklerini birbirlerinden ayıramaz iki yüz olarak sahiplenmesinden kaynaklandı. Şairler tezkiresinin mukaddimesinde de, şiiri *edeb*’in tercümanı olarak tanımlayarak Kur’an ve *edeb* ilişkisini vurguladı ve âlim-edîb kimliğinin bir soyağacını oluşturdu. Osmanlı Şeyhülislamını, özellikle Ebussuud’u metninin odağı haline getirerek şiiri, üstün bir ‘ilmi güçle taçlandırdı ve kendisini bu silsileye dâhil ederek âlim-edîb kimliğini pekiştirdi. *Şi’r* ve *şer’* toposunun ifade ettiği şiirin yarattığı toplumsal gerilimin çözümünü de, öncüllerinin tasavvufi aşkınlıklarında değil, şeriatı hayata geçirmek gibi yüce amaçlar için bir araç, medrese müfredatında bir bilgi dalı, “asıl uğraşların önüne geçmeyecek” şekilde sınırlandırılmış bir meşgale olarak tanımlanmasında buldu. Böylelikle aynı zamanda şair ve âlim kimlikleri arasındaki çelişkiyi gidermeye çalıştı. Yine de, şiire dair çizdiği bu meşruiyet çerçevesine rağmen, Ebussuud’un fetva kâtibi olduğunu bir kez daha vurguladığı bölümde, “önderinin” şu şiirlerini alıntılarmaktan geri durmadı:

Terk it hevâ-yı şi’ri ki sevdâ-yı hâmdur

Sihr-i helâl olursa da dime haramdur

Yakûlûne mâ lâ yef’alûne mesebbeten

*Mine'llâhi mesbûbun bihâ'sşu'arâi*⁷⁶ (Âşık Çelebi 2010: 166)

⁷⁶ [şairler] yapamayacakları yergileri dilleriyle söylerler. Bundan dolayı şairler Allah tarafından yerilmişlerdir.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

- A. Arazi. “Shi‘r: 1. In Arabic: A. The pre-modern period”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Haz. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth ve diğerleri. 9. Cilt. Leiden: Brill, 2002.
- Adonis. *An Introduction to Arab Poetics*. Çev. Catherine Cobham. Londra: Saqi, 2003.
- Alper, Ömer Mahir. “Küllî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26. Cilt. 539-40.
- Aktan, Hamza. “Kazf”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25. Cilt. 148-9.
- Âşık Çelebi. *Meşâ‘irü’ş-Şu‘arâ*. Haz. Filiz Kılıç. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Atçıl, Abdurrahman. “The route to the top in the Ottoman ilmiye hierarchy of the sixteenth century”. *Bulletin of SOAS* 72/3 (2009): 489-512.
- Aynur, Hatice. “Kendi Kaleminden Âşık Çelebi’nin Yaşamöyküsü”. *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*. Haz. Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011. 38.
- B. Lewin. “al-Asma‘î”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Haz. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth ve diğerleri. 1. Cilt. Leiden: Brill, 2002.

- Bauer, Thomas. “Adab c) and Islamic Scholarship after the ‘Sunnî revival’”.
Encyclopedia of Islam, THREE. Haz. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis
Matringe ve diğerleri. Brill Online, 2016.
- Bonebakker, S. A. “Adab and the Concept of Belles-letres”. *‘Abbasid Belles-Letres*.
Haz. Julia Ashtiany, T.M. Johnstone, J.D. Latham. Cambridge: Cambridge
University Press, 1990.
- Burak, Guy. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in the Early
Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Buzov, Snjezana. “The Lawgiver and His Lawmakers: The Role of Legal Discourse
in the Change of the Ottoman Imperial Culture”. Yayınlanmamış Doktora
Tezi. Şikago: The University of Chicago, 2005.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Nakîbüleşraf”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32. Cilt. 322-324.
- Canbakal, Hülya. “The Ottoman State and Descendants of the Prophet in Anatolia
and the Balkans (c.1500-1700)”. *JESHO* 52 (2009): 542-578.
- Ch. Pellat. “Adab. ii. Adab in Arabic Literature”. *Encyclopedia Iranica*.
<http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>.
- C.H.M. Versteeg. “al-Zamakhsharî”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Haz. P.
Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth vd. 11. Cilt. Leiden: Brill, 2002.
- De Bruijn, J.T.P. “Chains of Gold: Jâmî’s Defence of Poetry”. *Journal of Turkish
Studies* 26/I (2002): 81-92.

Enderwitz, Susanne. “Adab b) and Islamic Scholarship in the” Abbasid Period”.

Encyclopedia of Islam, THREE. Haz. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis

Matringe ve diğerleri . Brill Online, 2016

Fleischer, Cornell H. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*. Çev.

Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994. 94-6.

Gabrieli, F. “Adab”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Haz. P. Bearman, Th.

Bianquis, C.E. Bosworth ve diğerleri. 1. Cilt. Leiden: Brill, 2002.

İpşirli, Mehmet. “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*.

8. Cilt. 348-9.

İz, Fahir. “Asâtîr al-Awwalîn”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Haz. P.

Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth ve diğerleri. 12. Cilt. Leiden: Brill,

2004.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. “İbn Düreyd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19. Cilt. 416-9.

Khoramshahî, Bahaeddin. “Tabiat-ı İlâhi yâ İlâhiyât-ı Tabîbî: Der-Nakd-i Tefsîr-i

Cedîd ez-Vahîy ط ب يعي در نقد تفسیر جدید از وحی”.

[Haziran-Temmuz 1987] 30 Haziran 2016.

[http://www.dr.soroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870402-](http://www.dr.soroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870402-Khoramshahi.html)

Khoramshahi.html

Kılıç, Filiz. “Âşık Çelebi Divanı”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi

Üniversitesi, 1988.

———. “Âşık Çelebi’nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri”. *Âşık Çelebi*.

Meşâ’irü’ş-Şu‘arâ. Haz. Filiz Kılıç. 1. Cilt. İstanbul: İstanbul Araştırmaları

Enstitüsü, 2010.

- Martin, Richard C. "Inimitability". *Encyclopedia of Qur'ân*. Haz. Jane Dammen McAuliffe. Washington DC: Georgetown University, 2016.
- Masud, Muhammad Khalid. "Adab al-Muftî". *Encyclopedia of Islam, THREE*. Haz. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe vd. Brill Online, 2016
- . "Adab al-Qâdî". *Encyclopedia of Islam, THREE*. Haz. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe vd. Brill Online, 2016.
- . "Âdâb el- Muftî: The Muslim Understanding of Values, Characteristics, and Role of a Muftî". *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Haz. Barbara Daly Metcalf. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Montillet, Georges-François. *The Flowering of Adab: The Life and Works of Abû Ishâq al-Husrî*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Connecticut: Yale University, 2013.
- Mütercim Âsım Efendi. *El-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. Haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Naguib, Shuruq. "Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'ûd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Quran in the Post Classical Period". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* XLII (2013): 1-52.
- Orfali, Bilal. "A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies up to the Fall of Baghdad". *Journal of Arabic Literature* 43 (2012): 29-59.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.

- Şimşek, Sultan. “Sahn-ı Semân Tetimme Medreselerinde Arap Belâgatının Öğretimi ve Sekkâkî’nin Miftâhu’l-ulûm Adlı Eseri”. *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. Haz. Ömer Mahir Alper ve Mustakim Arıcı. İstanbul: Klasik, 2015.
- Taşdelen, Hasan. “Belâgat İlmi ve Tarihi”. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. Haz. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015. 234-241.
- Terzioğlu, Derin. “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye’nin Siyâsetü’ş-Şer’iyye’sini Osmanlıcaya Kim(ler), Nasıl Aktardı?”. *Journal of Turkish Studies* 31/II (2007): 247-75.
- Tezcan, Nuran. “Câmî-i Rûm olarak Lâmi‘î Çelebi”. *Journal of Turkish Studies* 33/II (2009): 159-179.
- . “Şairin İkilemi, Şiirin Savunusu: Şi‘r, Şer‘, ‘Arş”. *Divan Edebiyatına Yeniden Bakış*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016. 100-109.
- Tolasa, Harun. “Klasik Edebiyatımızda Divan Önsöz (Dibâce)leri; Lâmi‘î Divanı Önsözü ve (buna göre) Divan Şiiri Sanat Görüşü”. *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Haz. Mehmet Kalpaklı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- . *Sehî, Lâtîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. Ankara: Akçağ, 2002.
- Tülücü, Süleyman. “Lebîd bin Rebîa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27. Cilt. 121-122 Brill. 1. Cilt.
- Üzgör, Tahir. “Dibâce”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9. Cilt. 277.

Uludağ, Süleyman. “Arş”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3. Cilt. 410.

Yaycioğlu, Ali. “Ottoman Fetva: An Essay on Legal Consultation in the Ottoman Empire”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 1997. 41-87.

Yazıcıoğlu Ahmed Bican. *Dürr-i Meknun: Saklı İnciler*. Haz. Necdet Sakaoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Yetiş, Kazım. “Cezâlet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7. Cilt. 483.

ÖZGEÇMİŞ

1990 yılında İstanbul’da doğdu. 2008 yılında girdiği Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü lisans programını, 2012 yılında onur derecesiyle tamamladı. 2011 Güz akademik döneminde İsveç Uppsala Üniversitesi’nde Erasmus öğrencisi olarak bulundu. 2013 yılında Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü’nde yüksek lisans öğrenimine başladı. Öğrenimi sırasında Türk Dil Kurumu bursu kazandı.